

III. NACIÓN, CLASE Y ETNIA

A las puertas del siglo XXI, vemos con preocupación la sistemática violación de los derechos de los pueblos indígenas, el incremento de la violencia contra las mujeres y niños indígenas, las exclusiones en la toma de decisiones políticas, la discriminación y las distintas formas de explotación que mantienen los Estados y las corporaciones transnacionales sobre nuestros pueblos.

*Declaración de Bokob, I Cumbre Indígena.
Chimaltenango, Guatemala.*

No basta con estudiar la riqueza y la pobreza, sino el enriquecimiento y el empobrecimiento —con sus mecanismos— que son los grandes problemas de la historia social [...].

*Pierre VILAR, Iniciación al vocabulario
del análisis histórico.*

1. *Los problemas de la definición conceptual*

Para la comprensión del fenómeno de estudio, se torna vital analizar una serie de conceptos que se refieren a la relación histórica entre agrupamientos (segmentos sociales) humanos que establecieron, desde el momento de su contacto con el colonizador, relaciones sociales asimétricas, en las cuales los fenómenos de dominación política, explotación económica y discriminación social son las variables constantes.

Los principales agrupamientos humanos que intervinieron en este proceso son los que se definieron después como pueblos étnicos y clases sociales, en una matriz nacional que sirve de escenario a su enfrentamiento histórico.

La dinámica de estos agrupamientos y de los fenómenos que le son correlativos en el ámbito de las relaciones sociales, políticas, jurídicas y económicas, ha sido debatida y no hay unanimidad sobre sus significados. Pero más allá del debate entre los académicos, asistimos también al análisis del fenómeno en "términos reales" o sea, desde la perspectiva de los propios pueblos indios, cuestión que abordaremos más adelante.

Desde la perspectiva teórico conceptual, Héctor Díaz Polanco plantea que los debates se hallan al menos oscurecidos por la falta de precisión, respecto a los términos de la discusión, y que quizás un elemento que contribuye a enturbiar la polémica radica en la ambigüedad conceptual que caracteriza con frecuencia el discurso sobre estas cuestiones, a lo que contribuye la polisemia de los términos y la confusión de los niveles de análisis. Al respecto señala tres dificultades y obstáculos:

1) La confusión o el uso indistinto de nociones que se refieren a fenómenos diferentes (*vgr.*: el uso indistinto de los términos de etnia, nación, nacionalidad, o la transposición de sus significados);

2) El reduccionismo de los conceptos y su imprecisión.

3) La ahistoricidad que se asigna a las categorías y, por consiguiente, a los fenómenos que designan.²⁶

Luis Díaz Müller en "Etnia y relaciones internacionales: ¿Unidad o desintegración?", advierte:

La nación es el tema de nuestro tiempo. El "problema nacional" y su derivado, el nacionalismo, constituye uno de los temas inexplorados por el derecho y las relaciones internacionales [...] Además, nos parece necesario establecer una cierta jerarquización de los conceptos utilizados en este ensayo. Especialmente, porque las categorías de nación, etnia, pueblo, Estado y sistema internacional, pueden conducir a innumerables equívocos.²⁷

²⁶ Díaz Polanco, Héctor, *La cuestión étnico-nacional*, México, Fontamara, 1988, p. 16.

²⁷ Díaz Müller, Luis, *Crítica Jurídica*, México, UNAM-IIJ, núm. II, 1992, p. 15.

En el ámbito jurídico, Carlos Sáchica hizo notar en ponencia presentada en el VIII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional, celebrado en Querétaro-México, en octubre de 1994, que el derecho internacional y el derecho constitucional, cuando abordan estos problemas, tienen flancos débiles y que es menester un diálogo académico sobre la cuestión, de parte de juristas, sociólogos, antropólogos, internacionalistas, politólogos, y por otro lado con los pueblos indios.²⁸

En el Seminario de Argel sobre *Cultura y pensamiento en la transformación del mundo*, se consideró que muchos de los términos y conceptos utilizados por las ciencias sociales son ambiguos. Entre ellos "cambio social", "estado posrevolucionario", "transformación", "nación"; pero las acusaciones de ambigüedades e inadecuación contra los conceptos de "moderno", "modernidad" y "modernización", fueron casi unánimes.²⁹

La relatoría del encuentro apuntó: "que tanto el enfoque marxista como no marxista tenían muchas caras, pero ninguna de ellas era un espejo para comprender nuestro mundo contemporáneo".

En cuanto al marxismo³⁰ son importantes, a nuestro juicio, los avances posteriores a 1960, cuando se profundiza en los

28 Sáchica, Luis Carlos, "Derecho internacional y derecho constitucional", Ponencia presentada en el Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional, Querétaro, México, octubre de 1994.

29 Realizado en Argelia a finales de 1981 con el patrocinio de la Universidad de las Naciones Unidas en colaboración del Ministerio de enseñanza superior de Argelia. Véase Anissuzaman y Anour Abdel Malek, *La transformación del mundo; cultura y pensamiento*, México, Siglo XXI, 1984, p. 35.

30 Nuestra intención de revisar el marxismo no implica compartir la opción de los teóricos de su muerte. Al decir de Samir Amin, "Hoy día es de buen tono en occidente enterrar a Marx. Por desgracia los teóricos de la muerte del marxismo, lejos de superar su contribución a la comprensión del mundo, se han empeñado en dar marcha atrás para retornar al cómodo redil de las construcciones que legitiman al capitalismo sin el menor espíritu crítico. Lo esencial de la contribución de Marx se sitúa precisamente en esa crítica fundamental del modo de producción capitalista". Samir, Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 112. Aborda también la cuestión en *Class and nation historically in the current crisis*, Estados Unidos, New York and London Monthly Review Press, 1980. Héctor Cuadra, asesor de la Academia Mexicana de Derechos Humanos al tratar la temática "Los

conceptos claves de acumulación originaria, modo de producción y formación económico social, que originaron interesantes polémicas.³¹

En una versión crítica motivada por sus amigos españoles, y en su afán de contribuir a la iniciación de un vocabulario del análisis histórico, Pierre Vilar se propuso emprender el trabajo y anotó tres reflexiones que son sumamente interesantes para la definición del marco metodológico de este trabajo: 1) Historia, estructura y coyuntura, 2) Sobre términos a menudo oscurecidos por el uso corriente: a) clases sociales, b) pueblos, estados, naciones, etnias, etcétera (se trata de los dos grandes tipos de división de la humanidad, y el contenido del término); 3) Sobre capitalismo, también a menudo mal utilizado, y sobre la expresión "economía campesina", que ciertas corrientes quisieran erigir en concepto sociohistórico fundamental.

derechos políticos como derechos humanos en su dimensión internacional" a propósito de la cuestión refiere: "Las transformaciones visibles de la naturaleza, función y eficacia de las organizaciones partidistas y gremiales constituyen otro hecho palpable. Para ambos fenómenos se han producido paralelamente una serie de estudios, teorías y disquisiciones que asumen la muerte de los sujetos sociales en donde la palabra 'fin', 'muerte', 'derrumbe' antecedentes a la descripción del estado de los viejos sujetos sociales. Todo ello ha ido haciendo patente la necesidad de elaborar una serie de investigaciones, de estudios, de reflexiones, sobre la alternativa, por ejemplo, a los antiguos enfoques entre 'socialismo y capitalismo', 'entre democracia burguesa y democracia popular'. 'Entre regímenes constitucionales y de facto', entre 'modelos participativos y autoritarios', etcétera, en *Los derechos políticos como derechos humanos*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, ediciones La Jornada, 1994, pp. 39-40.

31 Sobre aspectos metodológicos de aplicación de los conceptos de modo de producción y formación económico-social véanse los textos de Cardoso, Ciro F. S. y Pérez Brignoli, *Los métodos de la historia*, México, Grijalbo, 1977; *Historia económica de América Latina*, Barcelona, Grijalbo, 1981; *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, Grijalbo, Barcelona, 1981. Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977; Dobb, Maurice, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Luporini, César, Emilio Sereni et al., *El concepto de formación económica social*, México, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 39, 1982. Varios, *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 49, 1973.

En el desarrollo de sus planteamientos, Vilar no duda en subrayar la vacilación, la confusión y las fluctuaciones del vocabulario y de los conceptos en torno a esta división especial de la humanidad, tales como razas y etnias, clanes y tribus; comunidades, ciudades, pueblos y nacionalidades; reinos e imperios, naciones y estados, y así como una serie de palabras familiares cuyo contenido, en principio, conoce todo el mundo, pero cuyas definiciones sociológicas son, sin embargo, a menudo inexistentes o controvertidas, mientras que los historiadores, los periodistas, y con más motivo el lenguaje corriente, las emplea fácilmente sin preocuparse por su precisión, dando a entender que algunos términos son sinónimos cuando no lo son, y los utilizan anacrónicamente por poco que se descuiden.³²

A partir de lo señalado por Vilar, este ensayo intentará definir los términos clase, etnia y nación desde diferentes perspectivas epistemológicas y en un segundo momento analizará los aportes de la antropología crítica latinoamericana y las respuestas de los propios pueblos indios frente a las limitaciones conceptuales que se relacionaron con los conceptos señalados.

2. En búsqueda de los conceptos

En la ciencia es necesario proceder a la creación de conceptos, capaces de aprehender y organizar analíticamente fenómenos de especial importancia como son los vinculados con la cuestión étnico-nacional, sobre los cuales Pierre Vilar insta a profundizar en su elaboración teórica; sin los cuales es imposible pasar de la teoría a los análisis de casos.

³² Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Grijalbo, 1980, pp. 13 y 145. "El conocimiento histórico, condición de las demás ciencias sociales, ya que toda sociedad está situada en el tiempo, exige un vocabulario preciso. Desde su larga experiencia en el oficio de historiador, el profesor Pierre Vilar reflexiona en estas páginas, guiadas por una clara intención pedagógica, sobre conceptos fundamentales del análisis histórico[...]" Es la impresión de los editores de la obra de Vilar. Sobre el desarrollo de su pensamiento véase Cataluña en la España moderna, Barcelona, Grijalbo, 1978. Resulta sugerente en cuestiones del orden metodológico, el trabajo de Cardoso, Ciro. F. S., *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, Barcelona, 1981.

Para nuestro estudio de "indio", "mestizo", "blanco", que guardan estrecha relación con las estructuras del poder de donde se deriva su connotación política³³ y explican el sentido colonial y etnocultural de que están revestidos,³⁴ sentido en que solamente puede comprenderse en sus reales dimensiones analíticas, Darcy Riveiro plantea que en la medida en que los movimientos sociales sean liberadores, reforzarán de lo que debilitan la identificación étnica, dándole condiciones para expresarse y generar otros conceptos importantes como: "Identidad nacional", "identificación étnica", "conciencia étnica" ligados a los conceptos de "clases sociales", "lucha de clases", "conciencia de clase", entre otros.³⁵

La noción de conciencia étnica plantea el problema de su formación y proyección, lo que favorece u obstaculiza la formación de una conciencia de clase.³⁶ A nuestro entender la conciencia étnica tiene que estar ligada a la conciencia de clase en términos del "en sí" y "para sí" a que se refería Hegel y recupera Marx.³⁷ Conciencia étnica y conciencia de clase en las sociedades pluriculturales y pluriétnicas de América Latina, dan cuenta de una condición histórica real, que no son ni excluyentes ni incompatibles, sino más bien la definición de un desarrollo histórico continuo de estas sociedades.

Resulta importante también discutir el concepto de cultura propia, en sus versiones de cultura autónoma y apropiada y de cultura ajena, enajenada e impuesta, en las propuestas de

33 Sobre el particular véase Samir, Amin, *El eurocentrismo; crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 112. Aborda también la cuestión en *Class and nation historically in the current crisis*, Estados Unidos, New York and London Monthly Review Press, 1980.

34 Cueva, Jaramillo, "Etnocentrismo y conflictos, culturales", *Culturas*, París, Unesco, vol. V, núm. 3, 1978, p. 29.

35 Riveiro, Darcy, "Etnicidad, campesinado e integración nacional", *Campesinos e integración*, México, COLMEX, 1981.

36 Véase, de Marx, el 18 Brumario a propósito de la propuesta de clase en sí y para sí.

37 Véase Cueva, Agustín, "La concepción marxista de las clases sociales", Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM [s. f.], también en revista *Economía*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1976, núm. 49, pp. 49-82.

Bonfil Batalla sobre el etnodesarrollo y de sus premisas jurídicas, políticas y de organización que se vienen discutiendo actualmente.³⁸

Deberían agregarse también las nociones de "grupo étnico nacional" y de "grupo nacional", en función de considerar la existencia o no de un proyecto histórico-político propio, tal como lo plantean Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas.³⁹

Para el caso de la formación económico-social guatemalteca, otros conceptos utilizados por la ciencia social y particularmente por el denominado indigenismo, son: aculturación, latinización, *continuum folk* y municipio. Desde otra perspectiva toman fuerza los conceptos de autonomía y etnodesarrollo, conceptos que serán motivo de reflexión particular.

3. La discusión teórica en torno al concepto de nación

En este apartado, se revisará doctrinalmente la propuesta liberal, conservadora, la de los padres fundadores del marxismo, la crítica desde la perspectiva de los teóricos del tercer mundo frente a los planteamientos originarios del materialismo histórico, los denominados austromarxistas y las construcciones stalinianas, y el debate sobre la autodeterminación de los pueblos en el derecho internacional público moderno.

La intención es demostrar las dificultades teóricas de aplicación de estos conceptos a las realidades contemporáneas en sociedades pluriétnicas.

El concepto de nación identifica una forma de organización política, social, cultural y jurídica del mundo moderno, que ideológicamente se liga al nacionalismo como doctrina y como fuerza política expresivas de identidad.

Para distinguir y comprender la idea de nación durante la edad media y la concepción moderna, recurriremos al manejo

³⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, FLACSO-UNESCO, 1982, pp. 133-144.

³⁹ Entrevista a Héctor Díaz Polanco y Gilberto López Rivas, *Pensamiento Propio*, Managua, núm. 21, marzo de 1985, p. 5.

de su significado etimológico: nación se deriva del latín *nascere* (nacer) y tal fue el sentido que se le dio al término en la época medieval. Aludía por tanto al origen geográfico y se utilizaba especialmente para designar, en el seno de una comunidad, a gentes llegadas de otros lugares. Así, en las Universidades de París o Salamanca los escolares eran agrupados por nación u origen. En este sentido es un grave error referir el concepto nacional a períodos históricos, que aún no habían alcanzado carta de naturaleza. Hablar, por ejemplo, de nación en la época medieval supone un empleo abusivo del término. El concepto de "nación" implicaba, entonces, un sentimiento de apego íntimo a los lugares de origen, una conciencia de intereses comunes en los casos extremos. Estaríamos cerca, en suma, del difuso concepto de "patria", de matiz sentimental, y sobre el que tantos desenfoces y manipulaciones han cernido a lo largo de la historia; seguramente existía desde la antigüedad y con él se significaba el lugar de procedencia familiar, la tierra de los padres. Con ese sentido se siguió empleando en la Edad Media, época en la cual se equiparaban los conceptos de "patria" (de *pater*, padre) y de "país" (de *pagus*, tierra, campo).⁴⁰

⁴⁰ Nuevamente para entender las identificaciones de clase y étnicas tenemos que partir necesariamente del concepto de modo de producción que es "El gran concepto teórico que expresa el proceso histórico de creación y reproducción de bienes e ideas". Si seguimos la interpretación de Poulantzas, que pueden ser muy útiles al historiador, "el modo de producción será la unidad de determinaciones económicas, políticas e ideológicas, con sus relaciones y articulaciones, y la asignación de sus respectivas fronteras, campos y elementos". El concepto histórico concreto que lo complementa: es el de "formación social histórica". En cuanto al historiador pone manos a su obra, se encuentra con sociedades humanas en el tiempo y en el espacio de estructura muy compleja en las que, si bien se dan rasgos dominantes de un modo de producción y de ahí el valor teórico del concepto, también existen residuos de otros precedentes. Véase Tuñón de Lara, Manuel, *Por qué la historia*, Barcelona, Salvat, 1981, p. 16. Recordemos que la zona estructural de la historia comprende el estudio de clases sociales, fracciones de clase, etcétera. Nos adherimos a la tesis que llama clases sociales "a la manera objetiva de agruparse los hombres, según el puesto que tienen en las relaciones de producción y en la organización social del trabajo. Estos son los elementos sustantivos, a los que se añaden otros adjetivos, como son el modo de percibir cada uno su

A. La propuesta liberal

En opinión de Hobsbawm, la política internacional entre 1848 y 1870 fue la artífice de la creación, en Europa, de naciones-estados, y de afirmaciones de nacionalidades rivales que reclamaban su derecho a ser Estados independientes, y unificados nacionalmente. En ello el nacionalismo, como afirmación de lo nacional, jugó un papel fundamental, coincidiendo con los afanes democratizadores liberales de la naciente burguesía y de su papel progresista en una Europa, donde el poder absoluto y las teorías del origen divino del orden social y político perdían legitimidad.⁴¹ Aunque entre los siglos XVI y XVIII se fueron perfilando ciertos rasgos que luego se integraron en la definición de lo nacional, y no fue sino hasta la formación del modo de producción capitalista y de su vertiente política, "el liberalismo", a partir del cual podemos hablar de la nación con toda propiedad.

Esquemáticamente, el estudio del concepto liberal de nación es ubicado para algunos autores desde dos acepciones: progresista y conservadora, que en cierto modo confluirán en la segunda mitad del siglo XIX para servir de cobertura ideoló-

parte de la renta nacional y la cuantía de esa parte (renta personal o ingreso). Otros rasgos, como son los usos sociales, la educación, el prestigio, etcétera, aunque pueden coincidir en una misma clase social, pueden también diferir, y si son más bien definitorios de lo que llamamos categorías sociales. En cuanto a la categoría social, agrupa a los hombres bien por razones profesionales, bien por la función que ejercen, o por la relevancia social que llegan a desempeñar. Ejemplo es el caso de la nobleza en la historia contemporánea, forma residual de la sociedad estatamental desaparecida". "Todos los grupos señalados pertenecen al sector estructural de una formación social; existen independientemente de la voluntad de sus miembros y no obedecen a un proceso de racionalización 'en ella entra también la familia'. El otro sector es el de la organizaciones, emanación racionalizada de los grupos del primer sector y que dependen de la voluntad de sus miembros", Tuñón de Lara, *op. cit.*, pp. 34 y 35. Gutiérrez Contreras, Francisco, *Nación, nacionalidad, nacionalismo*, España, Salvat, 1985, p. 5.

⁴¹ Véase Hobsbawm, Erik, *La era del capitalismo*, Madrid, Guadarrama, 1977. Sobre el particular Wolf, Erik, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.

gica a los movimientos expansionistas del colonialismo y, en último término, para dar lugar a la Primera Guerra Mundial.

Para el caso particular de América Latina el modelo de nación que se conforma a partir del siglo XIX, responde al modelo europeo y a una construcción que impone el modo de producción capitalista.⁴²

Se trata también de naciones y estados nacionales de origen europeo-norteamericano, superpuestas a un telón de fondo ajeno, rechazado y diezmado, que hunde su raíces étnicas en un pasado muy remoto. Se trata principalmente, como señala Anouar, de los países de América Latina en los que la colonización española y portuguesa eliminó, al mismo tiempo, los antiguos pueblos y sus civilizaciones (mayas, incas, aztecas, etcétera). Y que lleva a cabo su colonización que dispuso, además, del tiempo necesario para la construcción de verdaderas naciones, durante el mismo periodo en que se construían las naciones europeas y de América del Norte. Naciones en que, por ello mismo, el problema principal ha residido en ordenar las relaciones surgidas así entre la nueva nación, excrecencia de Europa, y la población autóctona, muy frecuentemente reducida a un papel marginal en todos los planos y sometida a la hegemonía de los estados que perpetúan la voluntad de poder de los antiguos conquistadores.⁴³

En estas condiciones, dirá Agustín Cueva: "La creación del Estado-nación y de la cultura nacional correlativa se torna más difícil cuanto que tropieza con barreras no solamente internas

42 Véase Busquets, Julio, *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971; Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. Autonomía de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991; Lechner, Norberto et al., *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982; Grosman, R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, México, FCE, 1978; Kaplan, Marcos, *Formación del Estado nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976; Ricaute Soler, Ricardo, *Idea y cuestión nacional Latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1980; *id.*, *Clase y nación en hispanoamérica*, Panamá, Ed. Tareas, 1975.

43 Abdel Malek, Anouar, *La dialéctica social*, México, Siglo XXI, 1975, p. 111; véase también Kohn, Hans, "Nationalism", *Encyclopaedia Britannica*, Estados Unidos, Inc., 1963, pp. 145-148.

sino además externas".⁴⁴ Congruente con este análisis, Cueva, glosando la cita de Marx en la *Ideología alemana*, afirma: "[...] que la sociedad civil latinoamericana, estructuralmente heterogénea y dependiente, tiene una dificultad congénita para hacerse valer hacia el exterior como nación independiente y, hacia el interior, como estado soberano, capaz de desarrollar con plenitud ese espacio relativamente autónomo de acumulación" extremo que intentaremos demostrar para el caso guatemalteco.⁴⁵

B. *La propuesta conservadora*

El liberalismo no siempre fue el impulsor ideológico del nacionalismo. En ocasiones y en determinadas sociedades, la burguesía aspira a la unidad nacional, pero por razones socioeconómicas y políticas fáciles de comprender, su concepción de la nación no se identificaba con la que habían elaborado los revolucionarios franceses. Por otra parte, con la derrota de Napoleón en 1815 se produjo en Europa un repliegue hacia posturas conservadoras, de acuerdo con la ordenación política surgida del Congreso de Viena (1815) que reunió a los vencedores de Napoleón. De él nació la Santa Alianza, coalición para defender las esencias del antiguo régimen y un equilibrio de poder que queda reflejado en el mapa surgido de los acuerdos vieneses y que recibió el nombre genérico y significativo de Restauración.

El autor clave en la línea conservadora fue el filósofo Juan Amadeo Fichte (1762-1814), con quien los rasgos específicos del idealismo alemán alcanzaron una expresión original y muy compleja. Su filosofía y sus concepciones políticas y jurídicas pasaron por una evolución a lo largo de su vida. Durante el primer periodo es discípulo y partidario de Kant, pero a diferencia de éste postula concepciones más audaces y más radicales de los problemas del Estado y del derecho; durante el segundo periodo elabora ya su propio sistema filosófico del

⁴⁴ Cueva, Agustín, "Cultura, clase y nación", *Cuadernos Políticos*, México, núm. 31, enero-marzo de 1982, p. 89.

⁴⁵ *Loc. cit.*

idealismo subjetivo, y en la teoría sobre el Estado y del derecho emite ideas del radicalismo burgués; durante el tercer periodo pasa a ocupar las posiciones del idealismo objetivo, reconstruye su teoría sobre el Estado y el derecho y se convierte en predicador del nacionalismo alemán. Las obras más características de este periodo son: *Rasgos fundamentales de la época actual*, *Sistema de la teoría referente al derecho* y *Discursos al pueblo alemán*. Dentro de estas obras cabe mencionar especialmente la última, *Discursos al pueblo alemán* (1809), puesto que en ella se traducen con especial claridad sus concepciones nacionalistas y reaccionarias.⁴⁶

Al caracterizar esta obra no debe olvidarse que su aparición coincidió con la situación histórica en que Alemania se hallaba bajo el yugo de Napoleón. Con la intervención napoleónica el sentimiento nacional del pueblo alemán se vio profundamente ultrajado, lo cual se reflejó en los *Discursos*. Pero su autor recurre al mismo tiempo a la desvirtuación de la historia, con el fin de demostrar la supuesta superioridad de los alemanes sobre los demás pueblos, e hizo en sus discursos sobre la nación alemana un verdadero manifiesto del nacionalismo conservador que incitaba a sus compatriotas a luchar por su liberación. A la vez expresaba su creencia en el liderazgo cultural germano basado, en su opinión, en la existencia de una lengua original que se convertía así en el vehículo más fuerte entre los miembros de una comunidad nacional. Ideas similares defendería el filósofo del derecho teórico de la política Adam Müller (1779-1829), mientras otros exaltaban la raza germana como el rasgo que mejor podía definir a la nación alemana, exaltación que un siglo después llegará al paroxismo con el nacional socialismo. Aunque este concepto conservador de nación tuvo su origen en Alemania, repercutió en otros países, en los que la exaltación del pasado, la tradición, los sentimientos religiosos y los particularismos locales se estimaba que podían ser la base constitutiva de la nación antes que la democracia centralizadora liberal. Gutiérrez Contreras da cuenta

⁴⁶ Pokrovski, V. S. et al., *Historia de las ideas políticas*, México, Grijalbo, 1966, p. 297.

que en España, por ejemplo, así lo entendieron las fuerzas vinculadas al más reacio tradicionalismo absolutista, amparadas bajo la bandera carlista.⁴⁷

Fitche caracteriza negativamente la filosofía ilustrada y el materialismo francés, así como también los resultados de la revolución burguesa francesa. Considera la influencia de la filosofía ilustrada sobre los alemanes como un fenómeno prestado, ajeno al espíritu del pueblo alemán.

El origen de esta postura podemos encontrarla en el último tercio del siglo XVIII en las teorías de Burke (1729-1797), de Bentham (1748-1832) y de Herder (1744-1803). Herder entendía la nación como un ser vivo, que nacía y crecía a impulsos de la acción de una fuerza superior inconsciente impresa en el alma de los pueblos: el espíritu nacional (*Volksgeist*), este genio popular, era imposible de definir, pero se manifestaba a través de signos externos tales como hablar una misma lengua, ser fieles a unas costumbres comunes, venerar idénticas tradiciones, asumir un pasado colectivo. Podría ocurrir que los pueblos no tuvieran una conciencia de poseer tal espíritu nacional e incluso no mostraran deseos de vivir una vida comunitaria, pero ello no dejaba de constituir una nación. La nación era algo involuntario, autónomo respecto del pueblo que se integraba a ella al tiempo que una manifestación querida por la divinidad. Las teorías políticas y jurídicas de los representantes del idealismo alemán de fines del siglo XVIII y principios del XIX se hallan plena y sistemáticamente traducidas en la filosofía de Kant, Fitche y Hegel.⁴⁸

En este sentido, la Edad Media era para los románticos germanos la mejor expresión del espíritu alemán, por ser la fase histórica en que se consolidó el Sacro Imperio Romano Germánico.⁴⁹ Ello explica la gran cantidad de estudios llevados a

47 Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

48 Véase a) Heller, Herman, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1961; b) Jellinek, G., *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Batros, 1943; c) Kahler, Erich, *Historia universal del hombre*, México, FCE, 1960; d) *Enciclopedia Jurídica*, *op. cit.*, t. XX, pp. 25 y 26; e) Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1961.

49 Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, p. 17. Sacro Imperio Romano Germánico: desde los albores de la Edad Media existió el propósito de resucitar el Imperio

cabo por los eruditos alemanes sobre la historia y la cultura medievales. Se trata del denominado Romanticismo, corriente de signo cultural sobre todo, que se gesta desde finales del siglo XVII y sus notas básicas son la exaltación de las libertades y la pasión y el interés por temas del pasado histórico de los pueblos. Fue contemporánea de los inicios del liberalismo y el nacionalismo.

Estos antecedentes se desarrollan más tarde con las corrientes conservadoras y exaltación nacional hacia el último cuarto del siglo XIX en donde quizás el texto clave sea la famosa conferencia que Ernesto Renan pronunció el 11 de marzo de 1882 en la Sorbona "¿Qu'est-ce qu'une nation?" que ha adquirido gran notoriedad y sus conceptos son citados con frecuencia por los autores que abordan el tema. Allí puede leerse: "Una nación es un alma, un principio espiritual [...] La nación como el individuo, es la comunicación de un largo pasado de esfuerzos y sacrificios y devoción. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos [...]".⁵⁰

Romano, como expresión temporal de una cristiana universal. Así lo intentó Carlomagno, con lo que nació el Sacro Imperio Romano, que pasó a denominarse Germánico desde la coronación de Otón I en el Siglo X. Como título honorífico persistió hasta 1806. *Loc. cit.*

⁵⁰ *¿Qué es una nación?* (trad. de Tomás Ruiz), Buenos Aires, Elevación, 1947. Consultar Bure, Emile, *Recopilación de textos*, Nueva York, 1945; edición castellana: *¿Qué es una nación?*, España, Alianza Editorial, 1988 (material trabajado en la construcción conceptual por Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismos*, México, Alianza Editorial, 1991, p. 78). Las aportaciones de Renan son importantes para comprender más adelante los planteamientos del nacionalismo galo de Maurras y Doudet (1840-1897) y de Gobineau (1816-1882) autor de la reaccionaria teoría "química de las razas" condensada en su obra de cuatro tomos titulada *Experiencias sobre la desigualdad de las razas* en donde trata de explicar toda la marcha de la historia humana partiendo de las peculiaridades que arbitrariamente atribuye a las razas y a los pueblos. Además concede un importante valor, por un lado, a la "pureza, y por el otro, a la "mezcla" de las razas. Este autor parte de la tesis de que en otros tiempos no existía la división de razas, sino una humanidad única, el hombre primitivo, el "adamita" que no es completamente desconocido. Más tarde aparece la división de la humanidad en tres razas asequibles para nuestra observación: blanca, amarilla y negra. Sus posturas las hizo suyas la Liga Pangermanista

C. *Los padres fundadores del marxismo*

Frente a las propuestas liberales y conservadoras tenemos los aportes de Marx y Engels, ligados al movimiento obrero, por lo que resulta importante establecer la formación de su ideario político. Ambos nacieron en la provincia de Renania (Marx en Tréveris, en 1818 y Engels en Barmen, en 1820), es decir, la parte de Alemania sobre la cual la revolución francesa ejerció la mayor influencia y a la que, a medida que se iba desarrollando el capitalismo, fue superando a las partes restantes de Alemania. En dicha provincia quedaron destruidas la dependencia y el fraccionamiento políticos feudales, fueron suprimidas las posiciones de la Iglesia, se reformaron según el modelo francés la división administrativa, los tribunales, las finanzas, y el derecho civil. Pese a que con el triunfo de la reacción muchas de estas medidas progresistas fueron liquidadas, siguieron ejerciendo profunda influencia sobre el posterior desarrollo de la economía, de la vida política y de las concepciones de la sociedad. En Alemania, los jóvenes Marx y Engels participaron de los animados debates filosóficos y literarios que, en las condiciones de la revolución burguesa que fue madurando por aquel entonces, tenían lugar entre los círculos de la intelectualidad alemana opositora; no fueron hegelianos ortodoxos y por el contrario, luchaban contra éstos y trataban de interpretar a Hegel mediante el espíritu democrático revolucionario.⁵¹ El joven Marx declaraba "que la crítica del cielo debe convertirse en la crítica de la tierra; la de la religión, en la del derecho y la de la teología, en la de la política".⁵²

(1891) cuyas tesis fueron recogidas posteriormente por el nazismo y actualmente por los denominados "Cabezas rapadas"; en Italia Corradini influye en los medios intelectuales jóvenes hacia 1912-1913, convirtiéndose en fuente ideológica del fascismo.

51 Mahlert, Karl Heinz, *Carlos Marx y Federico Engels. Su vida y su tiempo*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1983. Título original: *Karl Marx und Friedrich Engels. Ihr Leben und Ihre zeit*, Berlín, Dietz, 1978.

52 Marx, C., *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1954, t. I., p. 415.

Entre 1842 y 1844 se realiza el paso de Marx y Engels de la filosofía hegeliana a la posición materialista, y del democratismo revolucionario al socialismo proletario revolucionario; cabe destacar entre sus trabajos de transición a) los artículos escritos en la *Gaceta renanna*; b) La crítica de la filosofía hegeliana del Estado y el derecho; c) Los problemas relativos al Estado y el derecho en la obra de Engels: *Situación de la clase obrera en Inglaterra*; d) Las primeras obras conjuntas de Marx y Engels: *la Sagrada Familia*, *Ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*.

En el vocabulario de Marx y Engels, según Haupt y Weill, "la nacionalidad es una formación cristalizada en la alta edad media a partir del 'enmarañamiento de pueblos' que preceden y pueden dar origen a la nación. En la época moderna el término reviste, pues, un doble sentido, es una aceptación estrictamente política, la pertenencia a un Estado, o bien una forma no desarrollada de nación, no constituida en Estado".⁵³ La nación fue considerada como un fenómeno histórico por excelencia inserto en la problemática de las clases sociales y el internacionalismo proletario.⁵⁴ Justamente es en el *Manifiesto comunista* (noviembre-diciembre de 1847), escrito por encargo del segundo congreso de la "Liga de los comunistas", donde se sentaron las bases de una idea sobre la nación, distinta de la sustentada por la burguesía.

Lenin, procediendo a la valoración, caracteriza su aporte con las siguientes palabras: "en esta obra se expone con una genial precisión y claridad la nueva concepción del mundo, el materialismo consecuente que se extiende también a los dominios de la vida social, la dialéctica presentada como ciencia más vasta y más profunda de la evolución, la teoría de la lucha de clases y del papel histórico revolucionario del proletariado, creador de la nueva sociedad, la sociedad comunista".⁵⁵

53 Haupt y Weill, *Marx y Engels frente al problema de las nacionalidades*, Barcelona, Fontamara, 1978.

54 Bloom, Salomón, F., *El mundo de las nacionalidades. El problema nacional en Marx*, México, Siglo XXI, 1955. Título original: *The World of Nations*, New York, Columbia University Press, 1941.

55 Ulianov, Vladimir Ilich, *Obras completas*, Moscú, Progreso (s.f.), t. XXI. Citado por Pokrovski, V. S., *op. cit.*, p. 444.

Según los especialistas, el pensamiento fundamental que impregna todo el contenido del *Manifiesto* es el pensamiento que la producción económica y la estructura de la sociedad derivan de dicha producción; de cualquier época histórica forman la base de su historia política e intelectual, que en consonancia con ello (desde la integración de la primitiva posesión territorial comunal) ha sido la historia de la lucha de clases.

Se interesaron por los fenómenos nacionales de los países desarrollados y baste citar sus textos sobre las situaciones nacionales polacas, irlandesa y checa que tiene continuidad en los pensadores revolucionarios posteriores que va desde Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, los llamados austromarxistas hasta nuestros días.

Retomando el carácter internacionalista del movimiento obrero, como se planteó en el *Manifiesto Comunista*, se desprende que en las condiciones históricas del momento los trabajadores no tenían patria, que tiene que ver con la propuesta de una construcción diferente de la democracia burguesa liberal opresora de la clase obrera que los excluyó de la nación mientras no se lograra una democracia socialista. Los proletarios no podían tener patria, ya que sólo entonces la nación estaría constituida por una clase verdaderamente nacional. Eso explica por qué Marx y Engels apoyaron las luchas emancipadoras de Irlanda y Polonia, en la medida que estimaban que podían repercutir en la emancipación del proletariado británico y en el enfrentamiento contra el absolutismo de los zares de Rusia. El pensamiento marxista asumiría, con el tiempo, la idea de que la lucha frente a la opresión nacional podía ser un factor revolucionario, si bien cada caso requería su propio análisis.⁵⁶ El debate alrededor de la problemática nacional, y en especial en torno a la actitud y la posición que debe adoptar el movimiento revolucionario frente a las luchas reivindicadoras nacionales, atraviesa todo el pensamiento marxista y ejemplos de ello son, como lo ha señalado Héctor Díaz Polanco, las fuertes discrepancias entre los dirigentes de la socialdemocracia austríaca con Bauer a la cabeza, por una parte, y la socialdemo-

⁵⁶ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 36.

cracia rusa y polaca, por la otra; y las diferencias entre Rosa Luxemburgo y Lenin en torno a la misma cuestión.⁵⁷

Como se desprende de lo señalado, el marxismo clásico oponía el internacionalismo al nacionalismo con ideales distintos y al contemplar a la revolución como un fenómeno que abarcaría al mundo entero y no como una simple suma de transformaciones nacionales, Marx y Engels no desarrollaron ni una teoría de la nación ni, por lo mismo, una teoría de las relaciones internacionales en sentido estricto. En esta óptica ellos consideraban que esta incorporación de naciones más pequeñas y atrasadas al desarrollo capitalista era un proceso necesario, por lo cual incluso vieron con buenos ojos la anexión de casi la mitad del territorio mexicano por los Estados Unidos, en 1847, o la colonización de la India por Inglaterra.⁵⁸

Marx y Engels consideraron el concepto de nación, además de estrecho, vinculado al poder del Estado; naciones y nacionalidades eran consideradas como vestigios del pasado y las reivindicaciones nacionales como reaccionarias, porque dividían al proletariado del mundo en lugar de uniformarlo y así retrasaban el momento de su liberación. Ser internacionalista era ser progresista. Correspondió a Lenin desarrollar una respuesta a este problema con su teoría del imperialismo.⁵⁹

D. La crítica "Tercer Mundista"

Estas limitaciones de los fundadores del marxismo ha sido reflexionada por Samir Amin, bajo el título "El eurocomunismo en la teoría de la nación", respecto de la definición de nación sustentada por Stalin y considerada como un producto específico del desarrollo capitalista y una expresión abstracta y general de ese camino europeo. En ese sentido, para Samir Amin es totalmente eurocéntrica. No obstante estima que estos puntos de vista teóricos no son específicamente estalinistas, son también los de Marx, Engels y Lenin, asimismo la de la

57 Consultar bibliografía general sobre la cuestión étnico nacional.

58 Puga, Cristina *et al.*, *Hacia la sociología*, Alhambra, México, 1989, p. 136.

59 *Idem*, pp. 136 y 137; Lenin, *El imperialismo: fase superior del capitalismo*, varias ediciones.

Segunda Internacional y de los marxistas austríacos. Está también implícita en la teoría burguesa revolucionaria (de la Revolución francesa que "hace la nación" una consecuencia de la unidad alemana e italiana, etcétera. En suma, siempre es la tesis dominante").⁶⁰

Carlos Franco en sus reflexiones en torno "Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano", califica los aportes de Marx sobre las sociedades orientales de estar permeado por una visión eurocéntrica, que a su juicio se manifiesta esencialmente en los siguientes puntos:

a) La calificación de pueblos bárbaros o salvajes para aquellos que habitan las sociedades orientales y el desconocimiento de su capacidad de iniciativa histórica y de autodeterminación nacional (ver entre otros, el *Manifiesto comunista* de 1848).

b) La creencia en el carácter superior de la civilización occidental respecto de las de India y China y del carácter positivo de la intervención y penetración inglesa (ver artículos sobre la India y la China en 1853).

c) La aprobación de la intervención norteamericana en México, la sañuda crítica de la "personalidad mexicana" (ver Engels, 1848, y Marx, 1854) y el prejuicioso trato de Bolívar (1858).

d) La asociación de la población campesina con, para decirlo brevemente, las peores características del género humano (ver el mismo *Manifiesto* o la primera edición de la *Lucha de clases en Francia*).⁶¹

Para Sergio Bagú la idea de que existen pueblos civilizados y otros semicivilizados y bárbaros, con la coincidencia de que los primeros son los del centro y oeste de Europa y, a veces, también los Estados Unidos, aparece ya en los *Principios del comunismo*, que Engels redactara en 1847 en donde explica que la gran industria ha nivelado la evolución social, dando nacimiento a "las dos clases decisivas de la sociedad" (burguesía

⁶⁰ Samir, Amin, *op. cit.*, p. 183.

⁶¹ Franco, Carlos, "Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano", *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986, p. 178.

y proletariado), en "todos los países civilizados". "La revolución comunista", como consecuencia, tendrá que desarrollarse simultáneamente en todos los países civilizados", "Inglaterra, Norteamérica, Francia y Alemania [...]".⁶²

Según el mismo autor, este modo de clasificar culturas aparece en Marx y Engels, aquí y allá, en redacciones muy descuidadas, hasta los últimos años, y resulta ocioso recordar que esta nomenclatura, entre mágica y racista (pueblos civilizados, semicivilizados y salvajes, en que las poblaciones blancas de Europa centro occidental y Estados Unidos caen siempre en la categoría privilegiada), siguió en uso en los ambientes socialistas y obreros de los países mencionados y reaparece en el léxico de algunos autores marxistas del mismo origen (hasta que el fascismo italiano, la gran crisis de 1929 y el nazismo alemán la envolvieron en tan trágico desprestigio) y que después fue abandonada.⁶³

Anuar Abdel Malek da una interesante contribución sobre el particular, ligada a las luchas de liberación de nuestros pueblos del Tercer Mundo, cuando advierte: "El *Manifiesto comunista* se dirige, en 1848, a un público determinado; el tema del público es fundamental para la interpretación de todo texto histórico: el público, es decir la clase obrera, los proletarios de Europa que sólo tienen que perder sus cadenas y todo un mundo por ganar". El Mensaje de Guevara, que siendo de una gran importancia no tiene el alcance del Manifiesto de Marx, afirma: "Y a nosotros, explotados del mundo", y no dice "nosotros, la clase obrera de los tres continentes". Se trata del conjunto de las masas populares y no exclusivamente de la clase obrera. Algunos europeos piensan que estas cosas son ajenas al marxismo. De hecho se trata de otra historia; de una historia distinta temporalmente, pero no en su proyección histórica.⁶⁴

62 Bagú, Sergio, *Marx y Engels, 10 conceptos fundamentales en proyección histórica*, México, Nuestro Tiempo, 1980, p. 142.

63 *Idem*, p. 143.

64 Malek, *op. cit.*, p. 293.

E. *Los austromarxistas y la propuesta de Stalin*

Karl Renner (1870-1950) propuso instituir una administración nacional que agrupara a comunidades con igual lengua y cultura —en su opinión los elementos básicos, para definir la nación—, y una administración territorial, especializada en asuntos económicos y políticos, cada uno de los cuales podía integrar varias nacionalidades. Por su parte, Otto Bauer (1882-1950) consideraba a la nación como una comunidad de destino histórico, que originaba una comunidad espiritual y estaba por encima de las relaciones y conflictos económicos y sociales. De este modo la historia, la cultura y en especial la lengua, configuraban la nación como entidad estable y permanente. Las distintas nacionalidades constituirían las “asociaciones nacionales”, en cuyo seno los miembros eran solidarios, mientras que las “asociaciones territoriales”, de carácter administrativo y político, eran el marco en que tenía lugar la lucha de clases. Ninguno de estos dos teóricos, cuyas obras más destacadas aparecieron en las primeras décadas del siglo, impugnaban el Estado Imperial. Bauer, incluso, creía conveniente mantenerlo para poder resolver la cuestión nacional en un esquema burgués y abordar posteriormente la lucha social que facilitaría el paso a otro modelo de sociedad.⁶⁵

Los austromarxistas tampoco reconocían el derecho a la autodeterminación —ya admitido por el socialismo ruso—, en virtud del cual una nacionalidad podía disponer de sí misma hasta llegar a la independencia. La oposición más fuerte vino de Kautsky (1854-1938), partidario de construir unos grandes Estados Naciones centralizados, que promoverían la revolución social y no pequeñas unidades que fortalecerían, en su parecer, a la burguesía.⁶⁶

La teoría de la autonomía cultural, promovida por los teóricos del austro-marxismo se reducía a la creación dentro de los marcos de los Estados multinacionales existentes, de federaciones autónomas, formadas exclusivamente por el signo de

⁶⁵ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ *Loc. cit.*

la unidad de la cultura nacional y de la comunidad por razones psíquicas.⁶⁷

A partir de la Revolución rusa (1905) los mencheviques defendieron una fórmula federal similar a la austromarxista.⁶⁸ Los bolcheviques se encontraron en una encrucijada más difícil ya que, por una parte, aceptaban el principio de autodeterminación que reconoce el derecho de cada pueblo a decidir la soberanía bajo la que quiere vivir, pero, por la otra, advertían el peligro que supondría para la revolución proletaria una excesiva fragmentación nacional. Por ello Lenin (1870-1924) coincidía más con la tesis de Kautsky, esto es, con la necesidad de un poder centralizador fuerte y eficaz. El problema estaba claramente planteado aunque se reconociera el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, ¿era conveniente ponerlo en práctica sin conjugarlo con la actuación dentro de un gran Estado, necesario para el desarrollo del socialismo?

Lenin encargó a Stalin (1879-1953) la realización de un trabajo sobre la cuestión, en donde se expusieran las tesis sostenidas por los bolcheviques. Con ese objeto, Stalin se trasladó a Viena para recoger las experiencias de los grandes teóricos austromarxistas y para rebatirlos. M. Löwy considera "evidente que la tesis central de los escritos de Stalin era la del partido bolchevique y de Lenin", pero rechaza la versión de Trosky en el sentido de que el trabajo no sólo fue inspirado por Lenin, sino que éste lo corrigió "línea por línea". Sin embargo, más allá del debate en cuanto a los méritos de Stalin, lo cierto es que *El marxismo y la cuestión nacional* es un trabajo de lectura obligada y un texto que correspondió al ABC del marxismo por mucho tiempo.⁶⁹

67 Véase Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la social democracia*, México, Siglo XXI, 1979 (primera edición en alemán, 1970); Bate, Luis Felipe, *Cultura, clase y cuestión nacional*, México, Juan Pablo editores, 1984; Guruntz Jáuregui, Bereciartu, *Contra el Estado-nación*, España, Siglo XXI, 1986; Marmura, Leopoldo, *El concepto socialista de nación*, México, Cuadernos Pasado y Presente, 1986, y Smith, Anthony, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976.

68 Gutiérrez, *op. cit.*

69 Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 17.

Para Stalin la "Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura".

Bajo la premisa de las coincidencias básicas de Lenin y Stalin, Héctor Díaz Polanco⁷⁰ apunta:

1) Que el trabajo de Stalin se enfoca directamente hacia dos fenómenos polares que inquietaban a Lenin, por una parte la ola de nacionalismos que infestaba al movimiento socialdemócrata y, por la otra, la tendencia de ciertos sectores a poner en tela de juicio uno de los puntos claves del programa revolucionario, a saber, el derecho de las naciones a la autodeterminación en favor de un reconocimiento unilateral y exclusivo del derecho de los "trabajadores" a la autodeterminación. Recuerda, además, que el ensayo de Stalin incluye un sistemático análisis de las posiciones de los "austromarxistas" y en particular de Bauer, poniendo de relieve sus debilidades y las consecuencias políticas negativas que provocaba en el seno del movimiento revolucionario, tanto de Austria como de Rusia. Informa que Lenin por las mismas fechas del escrito de Stalin publicó un breve artículo intitulado: "La clase obrera y la cuestión nacional" (10 mayo de 1913) en donde observa que la burguesía, simultáneamente, "mantiene la opresión o la desigualdad de las naciones y corrompe a los obreros con consignas nacionalistas" y que el objetivo de capitalistas y terratenientes es "desunir" a los obreros de las distintas naciones.

2) Uno y otro autor convergen en un similar enfoque histórico de los movimientos nacionales, el cual ubica su emergencia en la "época" capitalista: asimismo ambos destacan la relación que guarda la eventual constitución de los estados nacionales con las necesidades del mercado, y la participación de las masas (especialmente campesinas) durante la etapa "ascensional" o de triunfo de la burguesía sobre las clases dominantes anteriores.

3) Aunque tanto Lenin como Stalin coinciden en destacar este carácter democrático burgués de los movimientos nacio-

⁷⁰ Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 80 y ss.

nales, insisten con la misma fuerza en el deber del movimiento revolucionario de apoyar dichas luchas (éste era, dicho sea de paso, un punto de desacuerdo respecto a los planteamientos más "proletarios" de la social-democracia polaca) y oponerse a toda política de opresión nacional. De ahí la importancia de un principio, cuya inclusión en el programa social demócrata ruso defendió Lenin con uñas y dientes: el derecho de las naciones a la autodeterminación. Lenin, como se sabe, defendió la resolución del Congreso Internacional de Londres (1896) que reconoció el derecho a la autodeterminación. Refiriéndose a los debates previos a dicho Congreso, estuvo de acuerdo con el punto de vista planteado en dicha ocasión por Karl Kautsky (La necesidad de oponerse enérgicamente al socialismo evolucionista y colonialista defendido por los ideólogos socialdemócratas como E. Bernstein y H. Van Kol).

4) Cabe preguntar el por qué, tanto Lenin como Stalin, daban tanta importancia a la lucha contra la opresión nacional, en lugar de limitarse a propugnar la lucha contra la opresión de clases. Aquí hay que destacar la tesis desarrollada y reiterada por Lenin en sus escritos e incorporada en el ensayo de Stalin: de que toda conquista democrática, por muy limitada que sea, favorece la causa revolucionaria; de ahí el combate contra cualquier opresión o falta de libertades (en especial la opresión nacional) que objetivamente no se coloque en la línea de los combates revolucionarios y, a la larga, en la perspectiva de las luchas por el socialismo.

5) Finalmente, se debe considerar un punto que para Lenin era vital e irrenunciable y que fue defendido por Stalin en su ensayo con especial vehemencia: la unidad orgánica de los obreros de las nacionalidades implicadas. Para Lenin, en efecto, no existía ninguna contradicción entre el reconocimiento del derecho de las naciones a la autodeterminación (incluyendo la separación) y la postulación de la unidad de los obreros en términos de organización política, de partido. Sin embargo, recuerda que Stalin tiende a poner un énfasis unilateral en esta unidad orgánica (que se distancia de la fina dialéctica propuesta por Lenin). A propósito, Lenin, en un escrito posterior, insistirá en el deber de los socialistas de las naciones

oprimidas de “defender y aplicar especialmente la unidad total y absoluta, incluyendo la unidad orgánica, entre los obreros de la nación oprimida y de la nación opresora.”⁷¹

Las contribuciones de Lenin y Stalin son importantes en el derecho internacional contemporáneo, en la medida en que la autodeterminación constituye un principio político, jurídico y de derecho fundamental; es un derecho que tiene todo pueblo para determinar su estatuto social, político y económico y conducir libremente su política exterior. Este derecho ha sido largamente debatido y son numerosas las interpretaciones que de él se dan, según la época, el país, etcétera. Así tenemos desde la definición jurídica del derecho a la autodeterminación, en la doctrina soviética, que es una verdadera tesis por la amplitud de sus elementos, como lo señala la experta en derecho internacional Hilda Varela Barraza, quien insiste en los dos aspectos medulares, el interno que radica en la capacidad de autogobernarse, y otro externo que comprende la posibilidad de determinarse política y económicamente en el ámbito internacional, sin depender de otro u otros Estados.⁷²

Según la escuela marxista, la autodeterminación fue enunciada por Lenin, quien defendió este principio como el derecho a la “separación estatal de las colectividades nacionales distintas”, y aclaró que: “No es más que una expresión consecuente de la lucha contra toda opresión nacional”.⁷³ Así, la piedra angular de la filosofía leninista era el anticolonialismo y el internacionalismo. Es así como en el derecho soviético encontramos la definición más precisa sobre la autodeterminación, en la cual: “[...] se presupone el reconocimiento del derecho de cada pueblo y cada nación a elegir libremente su régimen político, económico y cultural, es decir, a resolver todas las cuestiones relacionadas con su existencia, incluida la separación y la formación de los Estados Independientes”. Si se ob-

⁷¹ Véase Lenin, *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación*.

⁷² Varela Barraza, Hilda, *Los movimientos de liberación en África, México*, Centro de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 1975, pp. 33 y 34.

⁷³ Lenin, *op. cit.*, p. 159.

serva es la concepción contraria a la occidental, que afirma que sólo es aplicable a las naciones.

Este principio está consagrado en la Constitución Soviética de 1936, como un derecho aplicable a las nacionalidades contenidas en la Unión Soviética con ciertas condiciones para otorgarlo.⁷⁴

Ahora bien, si la postura soviética fue favorable y un aliado de las luchas de descolonización de los pueblos del denominado "tercer mundo", no podemos desconocer que al interior del denominado socialismo real esos postulados lamentablemente no se practicaron, y basta como ejemplo los casos de Checoslovaquia y Hungría. La historia del muro de Berlín puede ser otro ejemplo, y aún, en otro contexto político, se advierte esa problemática en la actual República Rusa.

Para el estudio de la autodeterminación de los pueblos y la solución pacífica de los conflictos, es muy importante recordar los planteamientos teóricos y la práctica política del Estado mexicano. Para América Latina es de recordar su firme actitud en los casos de Guatemala, Cuba, Panamá, Granada, entre otros.

En cuanto al principio de la autodeterminación, propuesto dentro del derecho internacional moderno, tenemos que partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, la cual no lo menciona.⁷⁵ El criterio predominante en ese momento entendía que no existía relación con los principios regulados en los artículos 1o., 2o. y 5o. de la Carta de las Naciones Unidas.⁷⁶

Para Gross Espiel, los intentos que se han hecho por demostrar que el derecho a la libre determinación está reconocido implícitamente en la Declaración Universal no son convincentes y que lo que podría llegar a afirmarse es que la Declaración

⁷⁴ Varela, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁵ La propuesta de la URSS está ampliamente comentada en Tunkin, G., *Droit International Public, Problèmes théoriques*, París, A. Pedóne, 1965.

⁷⁶ Véase Cristecu, *El derecho de los pueblos a la libre determinación en su desarrollo histórico actual*, Naciones Unidas. E-CN. 4-Sub. 2-L. 625, párrafos 52-64.

Universal, interpretada a la luz del derecho internacional actual y de la evolución sufrida en estos años, puede ser concebida hoy como aceptado de manera implícita en el derecho a la libre determinación. Pero a esta conclusión era imposible llegar en 1948, porque no resulta del texto ni de la historia del proceso, y de su elaboración y es necesario precisar que hoy la libre determinación es no sólo un principio proclamado por la Carta de las Naciones Unidas, definido y afirmado como tal en la Declaración Relativa a los Principios de Amistad y de Cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas que se proyecta en sus consecuencias en las más diversas ramas del derecho internacional, sino que es además un derecho, es decir, que constituye el objeto de una relación jurídica, que puede tipificarse como un derecho subjetivo, cuyos titulares, en cuanto derecho colectivo, son actualmente los pueblos sometidos a una dominación colonial y extranjera, y en cuanto a derecho individual, todos los seres humanos.⁷⁷

La tesis de que la libre determinación era "un principio", pero no "un derecho", es decir, que no atribuía a ningún sujeto de derecho un poder jurídico para exigir su reconocimiento y efectividad, fue sostenido por la mayoría de la doctrina del derecho internacional en la década de los 40 y todavía por algunos autores en los años 50. Incluso en los primeros años de vigencia de la Carta, algunas potencias colonialistas llegaron a sostener que era un principio de carácter moral o político pero no un principio de derecho internacional.⁷⁸ Pero estas posiciones sólo tienen hoy un valor histórico, ya que son obviamente insostenibles frente a los textos internacionales positivos actualmente existentes.⁷⁹ Para asentar un precedente importante, es conveniente recordar que la Corte Internacional de Justicia en su opinión consultiva sobre el Sahara occidental,

⁷⁷ Gross Espiel, Héctor, *Estudios sobre derechos humanos*, Caracas, Jurídica, 1985, pp. 203 y 204.

⁷⁸ Gross Espiel, *op. cit.*, p. 204. Véase la referencia a diversos antecedentes en Carrillo Salcedo, Juan Antonio, *Soberanía del Estado y derecho internacional*, Madrid, Textos, 1969.

⁷⁹ Tunkin, *op. cit.*, p. 205.

ha consagrado esta nueva posición al referirse al “principio de la libre determinación en tanto que el derecho de los pueblos”.⁸⁰

Pero lo importante es resaltar que a la luz de las nuevas aportaciones al derecho internacional público, las características del Derecho de Autodeterminación es que se trata de un derecho humano que deviene de la igualdad esencial tanto sociológica como ética de todos los pueblos. En ese sentido, desde un punto de vista sociológico, todos los pueblos, que no son más que colectividades humanas que habitan en un territorio determinado y crean su propia cultura, se nos aparecen como fundamentalmente iguales aun cuando sean culturalmente muy diferentes; se fundamenta tal circunstancia en las propuestas sobre los *Aspectos biológicos de la cuestión racial*, adoptados en 1964 en Moscú bajo los auspicios de la UNESCO, en donde se afirmó expresamente: “Los pueblos de la tierra parece que disponen hoy de potencialidades biológicas iguales de acceder a cualquier nivel de civilización. Las diferencias entre las realizaciones de los diversos pueblos parece que se deben explicar enteramente por su historia cultural [...] El ámbito de las potencialidades hereditarias en lo que concierne a la inteligencia global y a las capacidades de desarrollo cultural, lo mismo que el de los caracteres físicos, no permiten justificar el concepto de razas ‘superiores’ e ‘inferiores’.

La autodeterminación de los pueblos debe ser considerada también como un derecho humano fundamental, en tanto que esta incluido en leyes fundamentales, como son los pactos de Derechos Humanos de la ONU. Visto así es razón suficiente

⁸⁰ Gross, *op. cit.*, p. 205. Doctrinalmente la nacionalidad es una comunidad humana que se diferencia de la tribu por estar basada en relaciones territoriales y no de parentesco, constituida históricamente y sirve de base para la formación de la nación. Su existencia depende de tres elementos: comunidad de idioma, comunidad de territorio y de psicología. La nación es la comunidad humana estable, históricamente formada, sobre la base de cuatro elementos: comunidad de idioma, territorio, psicología y de vida económica, la nacionalidad no puede existir aunque falte alguno de sus elementos no así, la nación pues la ausencia de uno de esos factores es suficiente para que deje de tener la calidad de nación.

para calificar objetivamente a ese derecho como un derecho humano fundamental.

Por otra parte, sostienen los especialistas, la experiencia cotidiana de la vida nos está mostrando otro aspecto de la realidad humana, el aspecto también innegable de las diferencias entre los hombres y así las dos expresiones "todos los hombres son iguales" y "todos los hombres son diferentes" no son por consiguiente contradictorias entre sí, sino más bien complementarias puesto que reflejan dos aspectos necesarios de la realidad total del hombre.

La autodeterminación es un derecho colectivo. Para la doctrina, todos los derechos tienen siempre como sujetos a la persona humana y puede disfrutarlos individualmente o bien en asociación con otras personas. Los segundos son los derechos colectivos que son, por consiguiente, los derechos de los grupos humanos y colectividades, a las cuales se les da generalmente el nombre de personas morales o jurídicas. Aquí los derechos se ejercen por el grupo. Es el grupo sujeto directo de esos derechos. Así hablamos de los derechos de las sociedades mercantiles o de los sindicatos.

También hablamos de los pueblos y de los Estados. De esa suerte podemos concluir, como lo sugiere José A. Obieta Chalbaud, que la autodeterminación aparece así no sólo como un derecho humano, como un derecho fundamental, sino también como un derecho colectivo cuyo sujeto directo e inmediato es el pueblo en cuanto a colectividad, pero del que participan necesariamente las personas que forman ese pueblo tanto porque contribuyen a la formación de esa decisión, en la que consiste el ejercicio del derecho a la autodeterminación, como porque sienten íntimamente en sí mismas los efectos que de ella se siguen.

Para el caso de los pueblos indígenas, su reclamo es muy concreto y sus demandas se encaminan hacia la autodeterminación interna, que es uno de los aspectos de la autodeterminación, y que consiste en la facultad que tiene la colectividad de darse el régimen de gobierno que quiera el pueblo. La autodeterminación interna significa pues, en primer lugar, la facultad del pueblo de determinar por sí mismo su régimen político,

que implica necesariamente la facultad de establecer el sistema económico y social que mejor convenga a sus intereses, ya que sin ese poder, el régimen de gobierno quedaría en gran medida vaciado de contenido. Y, por la misma razón, los expertos han considerado esencial para los pueblos, en tanto que la libertad del régimen político presupone la posibilidad de organizar su propia vida cultural, de determinar la política lingüística y el régimen escolar, sin las cuales los pueblos podrían quedar a la larga privados de su propia especificidad. Lo anterior puede tener cabida en la normación internacional, en el artículo primero de los Pactos de Naciones Unidas.

F. Etnia

En las ciencias sociales y la terminología jurídica, el concepto de etnia se viene empleando sin precisar su contenido. El profesor Sergio Bagú, asociándolo con el concepto de clases sociales, advierte que en esa relación hay un nivel socio-cultural y otro político. "Si hay una clase es porque, cuando menos, hay otra más; si hay una casta, lo mismo. Pero no ocurre así con los grupos étnicos y otros tipos de conjuntos culturales; el grupo étnico existiría aunque no existieran otros grupos étnicos. Las luchas entre grupos étnicos localizadas en la historia están siempre tan cruzadas de conflictos económicos, culturales, religiosos, políticos, que no es fácil delimitar el monto de lo étnico que las ha determinado".⁸¹

En *Marx y Engels. Diez conceptos fundamentales en proyección histórica*, Bagú afirma que en el tema de las etnias, Marx y Engels se redujeron a repetir algunos de los prejuicios muy comunes en los ambientes intelectuales de Europa centro occidental, sin aportar nada que los aclarara. En el de los judíos, Marx, en su juventud, yerra el enfoque y no puede penetrar en la naturaleza del problema; Engels en su madurez, lo menciona muy esporádicamente, condenando con energía algunas expresiones gruesas del prejuicio. Para Bagú no debemos mag-

⁸¹ Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1979, p. 134.

nificar las proyecciones por sus errores, sino reconocer que en la obra de ambos, estos temas no aparecen sino como flechas sin destino que no altera el gran cuadro conceptual, aunque pone de manifiesto que ese cuadro quedó incompleto.⁸²

Stefano Varese sostiene que:

el problema de la definición de la etnia: ¿Que es una etnia?, ¿Dónde empieza y donde termina?, ¿Cuáles son sus fronteras sociales? se trata de un falso problema derivado de la influencia de la antropología funcionalista y culturalista anglosajona y norteamericana sobre la antropología latinoamericana. El funcionalismo y en general el culturalismo son categorías de pensamiento fundamentalmente ahistóricas y en muchos casos se manejan decididamente como categorías antihistóricas.⁸³

Junto al trabajo de Varese citado sobre el concepto de etnia, el entonces Partido Comunista Mexicano, en el análisis que hace sobre las alternativas del sector que constituye los grupos étnicos y su papel en el proceso revolucionario, propuso:

Los grupos étnicos en México son grupos que se diferencian del resto de la población, porque comparten alguna o algunas de las siguientes características: el uso de una lengua de carácter prehispánico, formas de organización social y política, un territorio común, tradiciones religiosas, artísticas y culturales propias y la conciencia de pertenecer a un grupo distinto. Los distintos niveles de integración étnica obedecen a procesos históricos que expresan en la articulación diferencias de esos elementos.

Dentro de la programática reivindicativa plantearon el reconocimiento de los grupos étnicos y por consiguiente la caracterización de los Estados Unidos Mexicanos como un Estado nacional multiétnico. El etnocidio como corolario en el México contemporáneo del desarrollo capitalista. Como manifestaciones etnocidas: la castellanización compulsiva, los programas de control natal, la imposición de patrones culturales y religiosos, la desintegración por métodos coercitivos de pautas

82 Bagú, Sergio, *Marx y Engels, op. cit.*, p. 145.

83 *Nueva Antropología*, México, núm. 9, 1978.

laborales y agrarias de las comunidades, etcétera, y como al oprimir a los grupos étnicos, se niega la conformación del Estado nacional multiétnico, se hizo el señalamiento que los grupos étnicos que pertenecen a las clases explotadas resienten, además de la opresión étnica, la explotación y la opresión de clase.⁸⁴

Roger Martinelli, en su texto sobre *La nación*,⁸⁵ en el capítulo sobre "Etnia y Nación" nos brinda importantes aportaciones en torno al término y, su explicación, utilizando las categorías de modo de producción, formación económico-social y la teoría marxista de las clases sociales, veamos en apretada síntesis:⁸⁶

- En cuanto al origen de estos términos considera que fueron prestados de una ciencia particular —la etnología— que se constituye a finales del siglo XIX. El conocimiento de las comunidades étnicas y el uso del mismo término son tardíos (el término es muy posterior a los de "nación" o "nacionalidad") y se están modificando a la par de la ciencia que los apoya. Así el término "etnia" designaba al principio solamente comunidades lingüísticas. Más tarde se extendió su contenido a grupos sociales más complejos y estructurados. Estos grupos están en un proceso de transformación permanente y se encuentran en relación con otros grupos formando así una sucesión histórica.
- El término a su parecer sirve para designar agrupamientos sociales, organizados en territorios definidos. Se distinguen los unos de los otros por rasgos específicos, que marcan primero sus técnicas de producción: podemos hacer incluso cuadros que presenten las diferencias en las técnicas empleadas en una época histórica dada en diferentes regiones y hábitats del planeta. Esto vale también para su organización social y política: en una mis-

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 79 y ss.

⁸⁵ Martinelli, Roger, "Etnia y nación", *Cuicuilco*, México, ENAH, núm. 16, enero-junio de 1985, p. 42. Tomado de *Novelle Critique*, París, núm. 70, enero de 1974, edición de Ciencias Sociales, PRIS, 1979.

⁸⁶ *Loc. cit.*

ma época y entre sistemas sociales globalmente idénticos, podemos encontrar formas concretas de organización política. Se apunta que el origen de esas diferencias entre los agrupamientos humanos se remonta a miles de años.⁸⁷

Que existe una vinculación estrecha de las "etnias" con relación a las formaciones sociales y el modo de producción. La relación que se organice entre estos diferentes elementos se efectúa en cada momento de la historia, bajo una forma original, distinta de las demás. Por ejemplo: todos los lugares del espacio que conozcan el mismo modo de producción no se desarrollen en el mismo ritmo (así el volumen de la producción, la aparición y difusión de las técnicas no se producen en todas partes al mismo tiempo, con la misma intensidad) este fenómeno que se ha designado como la fórmula del "desarrollo desigual" constituye una de las características fundamentales del modo de producción capitalista, a tal grado que, medimos las diferencias del desarrollo entre países diferentes y, en el interior del mismo país, entre regiones. Estas diferencias son tanto más grandes, en cuanto que la aparición de un modo de producción no abole mecánicamente las formas anteriores de la producción. Esto significa que si existe una unidad general del modo de producción, existe para nosotros solamente su forma de unidades concretas, que se transforman en cada época histórica: estas unidades o "sociedades" se designan la mayoría de las veces con el nombre de "formaciones sociales" o "económico sociales". Se explica al margen del texto: "sin duda hay que distinguir en el vocabulario y en la realidad social: la unidad de un modo de producción (que determina su naturaleza y su funcionamiento) la universalización del modo de pro-

⁸⁷ Se citan las investigaciones realizadas por André Leroy-Gourhan, un gran etnólogo y prehistoriador, quien estudió con atención las técnicas y las formas del arte en el periodo paleolítico superior 130-35,000 años a.n.e. Véase *Prehistoria en el arte occidental*, 2a. ed., París, Mazeriod, 1971.

ducción (su capacidad de extenderse), y las tendencias a la unificación que deriva de ellas (las consecuencias sobre los rasgos étnicos por ejemplo), pero que estimulan a tomar inmediatamente en cuenta las contratendencias a esa unificación global de todos los aspectos de la vida social (la repercusión del razonamiento enseñará las raíces de estas contratendencias).⁸⁸

- Considera una definición aceptable la propuesta por el etnólogo soviético Víctor Koslov:

La etnia o comunidad étnica es un organismo social formado en un territorio determinado; por grupos de hombres que tienen ya establecido un medio de evolución, diversos vínculos (económicos, culturales, matrimoniales, etcétera), la comunidad de lengua, rasgos culturales y modo de vida comunes (muy a menudo comunidad de religión), un cierto número de valores sociales y tradiciones comunes, bastante mezclados respecto a los componentes raciales claramente distintos de los que existían. Los indicios esenciales de las etnias son: autoconciencia étnica (en la cual la idea de comunidad de origen y de destinos históricos tiene un papel de consideración), la lengua materna y el territorio. Estas particularidades del psiquismo, de la cultura y del modo de vida, para ciertos tipos de etnias representan una forma determinada de la organización socio-territorial (estratificada), o la aspiración claramente expresada de levantar una tal organización, pueden ser también indicios.

En cuanto a la utilización de este tipo de definición parte del hecho que, "en ningún caso podrá sustituirse el análisis del caso concreto de las realidades sociales: debemos —sugiere— intentar unir elementos esparcidos de la realidad en un molde de una definición abstracta de una manera lógica".

- Se argumenta que en ningún caso puede considerarse que las etnias sean inmóviles, en tanto hay que ver primero que las comunidades étnicas, al igual que el modo de producción, no existen independientemente de las formaciones sociales concretas que las subentienden. Así

⁸⁸ Martinelli, *op. cit.*

los rasgos étnicos específicos que marcan las técnicas de producción (herramientas y organización técnica-social del trabajo) dependen del movimiento general de las técnicas en el modo de producción. Igualmente el rostro que tomaron las diferentes formas de cultura, las realidades lingüísticas también se transforman en gran parte en función del movimiento de la sociedad: algunos idiomas pueden desaparecer o ser absorbidos por otros, si no se crearon las condiciones sociales que les permitan el desarrollo.

Así, como lo ha señalado Leroi-Gourhan, en los últimos 40 mil años el hecho más importante de la evolución humana consiste en haber pasado del nivel de especie zoológica al nivel de especie étnica. Esto es, y en nuestras palabras, en lugar de ser el hombre hacedor y manipulador de una sola cultura, única y universal, se ha convertido en un ser social culturalmente diferenciado a través de sus adaptaciones en el espacio y el tiempo.⁸⁹

De esta suerte, en el seno de la antropología son de primer orden los conceptos de: cultura y etnia. La cultura describe los comportamientos específicos de una comunidad humana en el espacio y el tiempo; el segundo, la etnia, define su identidad en la conciencia histórica de sus miembros; esto es, establece el rasgo característico de la población que hace consciente su personalidad cultural, por medio de su adscripción a un modo de ser, o sea, a un *ethos* y al *eidos* que lo hace posible. Obviamente cultura y etnia son las categorías con mayor relieve de la etnología y, como consecuencia, de la misma lingüística en la medida en que se ocupa del lenguaje hablado de una determinada comunidad étnica. Estos conceptos, cultura y etnia, se corresponden, pues, con ideas de identidad y de contenidos o comportamientos singulares de dicha identidad cuando se comparan con los que portan individuos de otras comunidades, es decir, individuos cultural y lingüística-

⁸⁹ Fabregat, Claudio Esteva, *Estado, etnicidad y biculturalismo*, España, Península, 1989, p. 11.

mente diferentes. En ese contexto, Claudio Esteva Fabregat arriba a la conclusión:

de que es evidente que los conceptos de cultura y etnia son históricamente parte de una conciencia de identidad y de una doble definición: la que resulta del modo en que uno define su propio yo cultural ante otros, y la que resulta del modo como éstos le definen a uno. Ambas definiciones son parte del contexto de la identidad. En cada país con diferencias étnicas, cada grupo suele designarse a sí mismo con alguna denominación y ejemplifica para España los vascos, catalanes, castellanos, etcétera.

Para Guatemala tendríamos: ladinos, garífunas, mayas. Cada uno de ellos resulta ser identificable por su comportamiento y su *ethos* y, especialmente por las diferencias lingüísticas que exhibe, no incluso fonéticamente manifestadas en el curso de la utilización de un mismo idioma.⁹⁰

Ahora bien, si atendemos el *status* relativo de las situaciones históricas de cada etnia, en el contexto de sus relaciones con otras, es evidente que nos encontramos ante el estudio de los avatares que forman parte del mismo proceso de diferenciación y evolución de las culturas. Asimismo, también estaremos observando procesos de absorción, de rechazo, de aculturación, de mestizaje; en suma, procesos que acaban siendo conflictivos porque representan modos de selección social, tanto como respuestas del hombre a sus necesidades orgánicas o de supervivencia, como reacciones a ciertas orientaciones de la sociedad dominadas por la desigualdad y la explotación.

Metodológicamente, como sugiere Fabregat, a medida que las relaciones culturales entre los grupos diferentes de nuestra especie se han evidenciado como altamente dinámicas, y como factores selectivos, la etnicidad se ha convertido en estudio antropológico. Por esa razón, muchos análisis de la antropología cultural son, en ambos casos, análisis de la relaciones sociales entre culturas diferentes.⁹¹ Una parte limitada de esos

⁹⁰ Como también señala Fabregat, *op. cit.*, p. 6.

⁹¹ *Idem*, p. 13.

estudios tiene que ver con el tema concreto que nos interesa la destrucción cultural.⁹²

Al insertar junto al término "etnia" el de "grupo", nos acercamos a las contribuciones de Barth, cuando substituye el término etnia por el de "grupo étnico" o etnicidad al que concibe desde una perspectiva fundamentalmente psicológica, por cuanto el elemento clave lo hace radicar en la identidad. Así analiza, primero, la voluntad de los sujetos, que acomoda a una serie de circunstancias, ya sean políticas, económicas o demográficas; segundo, los valores que sustentan las relaciones sociales y estratifican a los grupos (es decir, las normas valorativas que marcan la propia identificación, así como los límites con otros grupos de individuos); tercero, los elementos culturales que se erigen en elementos simbólicos de esa realidad social diferenciadora.⁹³

Para Azcona el pensamiento de Barth podría sintetizarse con la afirmación de que, para este autor, los grupos étnicos son formaciones sociales, ya existentes o creadas, cuyos individuos poseen una identidad a partir de la cual establecen sus relaciones, normas, valores y *status*.⁹⁴

Este pensamiento es recogido en la experiencia latinoamericana, en la conceptualización que al respecto nos proporciona Rodolfo Stavenhagen, cuando asienta:

Un grupo étnico se caracteriza por tener una lengua propia y por compartir un conjunto de valores, tradiciones y costumbres que se encuentran involucrados en una red más o menos sólida y permanente de relaciones sociales (familiares, económicas, políticas y religiosas). A veces se fortalece con rasgos biológicos o raciales, reales o supuestos, pero este no es siempre el caso.⁹⁵

Sin embargo, en la comprensión cabal de esta connotación cabe destacar dos momentos: "Históricamente, los grupos ét-

92 *Idem*, p. 15.

93 Ver Azcona, *Etnia y nacionalismo vasco*, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 92.

94 *Loc. cit.*

95 Stavenhagen. Rodolfo, "Clase, etnia y comunidad", *México Indígena II. 30 años después. Revisión crítica, número especial de aniversario*, México, 1978, p. 99.

nicos o etnias, en el largo periodo de las formaciones precapitalistas y preclasistas se organizaban fundamentalmente bajo un eje rector: las relaciones tribales".⁹⁶

4. *La antropología crítica latinoamericana y sus conceptos en torno a la cuestión étnico nacional*

El desarrollo del pensamiento crítico en la antropología de América Latina tiene dos antecedentes importantes: los pronunciamientos de Barbados y la Reunión de UNESCO sobre Etnodesarrollo y Etnocidio, que contaron, con la participación del movimiento indígena continental por primera vez.

Del 25 al 30 de enero de 1971 se celebró en Barbados una primera reunión en la que se dieron cita un grupo de antropólogos, para discutir los problemas derivados de las "fricciones interétnicas" en América. Con base en el análisis de un conjunto de informes sobre situaciones de varias regiones del área, elaboraron un documento, la "Carta de Barbados", destinado al esclarecimiento del problema y a promover la solidaridad con las luchas de liberación indígena. La segunda reunión se celebró del 18 al 28 de julio de 1976 en el mismo lugar, en esta ocasión con la presencia de organizaciones indias de once países, incluido Guatemala. Ya no se trataba de despertar conciencia sobre la situación indígena, sino de analizar el proceso seguido durante seis años por los movimientos indígenas de liberación y sus estrategias, y definir las acciones futuras. En este encuentro, como reconocieron sus organizadores, se fue más allá del diagnóstico de la problemática de los indígenas, pues se intercambiaron experiencias y se discutieron estrategias orientadas hacia la coordinación del movimiento indio, cuya presencia resultaba ya inocultable en todo el Continente. En la Declaración se manifestó que los indios de América estaban sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

⁹⁶ Ortega Hegg *et al.*, "El conflicto etnia y nación en Nicaragua", *Nueva Antropología*, México, vol. V, núm. 20, enero de 1983, p. 63.

Conforme la declaración final, la dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo se inicia desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. La dominación física es también considerada como una dominación económica. Se explota cuando se trabaja para el no indio. Se explota también en el comercio, porque se compra barato lo que se produce (las cosechas, las artesanías) y se les vende caro. Estimaron que la dominación no es solamente local o nacional, sino también internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india. La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia.

En cuanto a la dominación cultural se apuntó que ésta se realiza por medio de la política indigenista, en la que se incluyen los procesos de integración y aculturación; el sistema educativo formal, que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad del indio, y por los medios de comunicación masivos que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural. La dominación cultural no permite la expresión de sus culturas o desinterpreta y deforma sus manifestaciones.

Estimaron que la dominación cultural se realiza por medio de:

a) La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera.

b) El sistema educativo formal, que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de los indios.

c) Los medios de comunicación masiva que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural.

Como resultado de esa dominación cultural, los pueblos indios viven en tres situaciones diferentes:

1) Los grupos que han permanecido relativamente aislados y que conservan sus propios esquemas culturales.

2) Los grupos que conservan gran parte de su cultura, pero que están directamente dominados por el sistema capitalista.

3) El sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales, a cambio de ventajas económicas limitadas.

Para los primeros, el problema inmediato es sobrevivir como grupos; para ello es necesario que tengan garantizados sus territorios.

El segundo grupo está dominado física y económicamente; necesita, en primer lugar, recuperar el control de sus recursos.

El último grupo tiene como problema inmediato liberarse de la dominación cultural a la que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura.

Entre las conclusiones se estimó que:

1) Una situación de dominación cultural y física, cuyas formas de ser, van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla (colonialismo interno) hasta el peligro de extinción, en países en que constituyen un bajo porcentaje de población.

2) La división de los pueblos indios se debe a las políticas de integración, educativas, de desarrollo, de los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales.

Como consecuencia de la situación de los pueblos indígenas, y con el objeto de trazar una primera línea de orientación para la lucha de liberación, se planteó el siguiente gran objetivo:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial, en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización.

Para alcanzar el objetivo anterior se plantearon las siguientes estrategias:

1) Una organización política propia y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación.

2) Una ideología consistente y clara que pueda ser de dominio de toda la población.

3) Un método de trabajo político que pueda utilizarse para movilizar a una mayor cantidad de población.

4) Es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación.

5) Conservar y reforzar las formas de comunicación interna, en los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos, especialmente relacionados con la educación propia del grupo.

6) Considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional.

Se propuso que los instrumentos para realizar las estrategias mencionadas son, entre otros, los siguientes:

a) Para la organización política puede partirse tanto de las organizaciones tradicionales, como de nuevas organizaciones de tipo moderno.

b) La ideología debe formularse a partir del análisis histórico.

c) El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación.

d) El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano.

En la segunda reunión de Barbados se propuso como tarea principal, arribar a una "conciencia estratégica unificada", y de ella emanaron, aparte de la declaración general, tres declaraciones colaterales sobre la invasión racista en América del Sur (proyecto del gobierno de Banzer para la colonización de diversas regiones de Bolivia por parte de africanos blancos); sobre el papel de algunas instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano y los Cuerpos de Paz en la penetración política y económica, de los países latinoamericanos y, finalmente, una tercera sobre la problemática de la mujer indígena sometida a un doble colonialismo por su carácter de mujer e indígena.⁹⁷

⁹⁷ Grupo Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979.

En la reunión de FLACSO/UNESCO sobre etnodesarrollo y etnocidio, celebrada en San José Costa Rica del 7 al 11 de diciembre de 1981, que congregó a dirigentes de organizaciones indígenas, académicos y funcionarios internacionales preocupados por la situación, se presentaron once trabajos e intervinieron cinco representantes de organizaciones indias de Costa Rica, la Coordinadora Regional de Pueblos Indios de América Central, el Consejo Indio de Sudamérica, Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y la Unión de Naciones Indígenas de Brasil.

La reunión adoptó una serie de recomendaciones y resoluciones, contenidas en la "Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio"

Como resultado de estas reflexiones, los participantes hicieron un llamado a las Naciones Unidas, la UNESCO, OIT, OMS y la FAO, así como a la OEA y al Instituto Indigenista Interamericano, para que se tomaran las medidas necesarias para la plena vigencia de los principios declarados.

Se planteó que todo proyecto étnico tiene un carácter integral y se concibe el desarrollo a través de una quintuple recuperación cultural:

1) Recuperación de la palabra (el lenguaje), como instrumento de transformación: desarrollo de alfabetos para pasar de idiomas orales a idiomas escritos, de la literatura oral a la escrita. Esto implica el desarrollo del bilingüismo con el idioma español y, por lo tanto, de la capacidad para la comunicación.

2) Recuperación de la memoria (la conciencia histórica): se trata de un problema de reconstrucción histórica: visión precisa del pasado étnico, comprensión del presente y proyección del futuro. Se refiere, por lo tanto, a la recuperación del tiempo: mítico, de tradición oral, o histórico.

3) Recuperación del conocimiento (el saber): preservar y sistematizar su saber sobre las relaciones del hombre y del grupo con la naturaleza, y de las relaciones entre los hombres, realizados a través de una educación propia.

4) Recuperación del espacio (territorio): es decir de su capacidad de permanecer en un territorio y de defender todo lo allí existente: la tierra, el agua, y todos sus frutos y el subsuelo.

5) Recuperación de la identidad cultural (las posibilidades de desarrollar un proyecto cultural, social y político): se trata de recuperar un espacio social, es decir, de la capacidad de desarrollar un proyecto cultural, social y político inscritos dentro del gran proyecto nacional.

Estos presupuestos fueron planteados por el antropólogo Leonel Durán de México y asimilados por el colectivo de participantes.

De esa reunión, resulta muy importante recoger los conceptos planteados por Guillermo Bonfil Batalla sobre el "control cultural", que remite necesariamente al campo de lo político. Por control cultural entiende la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas, y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas, cumplirlas.

Al introducir la noción de control cultural intenta establecer una diferenciación en el seno de la totalidad cultural. Pero no una clasificación que se base en criterios descriptivos (vida material más vida espiritual; organización social más cultura), ni en categorías cerradas cuyos contenidos están preestablecidos (relaciones de producción más superestructura), sino a partir de una dimensión política (capacidad de decisión) que refiere a relaciones dinámicas y admite contenidos diversos, no predeterminados, que sólo es posible sustanciar en cada situación concreta.

Con el uso de la noción de control cultural distingue, inicialmente, cuatro sectores del conjunto total de una cultura, como se esquematiza en el siguiente cuadro:

<i>(4 Sectores culturales)</i>	<i>Recursos propios</i>	<i>Decisiones ajenas</i>
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Para mayor precisión conviene aclarar el sentido que se da aquí a algunos de los términos empleados en el esquema.

Recursos son todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social.

Los recursos pueden ser a su vez:

- a) materiales, que incluyen los naturales y los transformados;
- b) de organización, como capacidad para lograr la participación social y vencer las resistencias;
- c) intelectuales, que son los conocimientos formalizados o no, y las experiencias.
- d) simbólicos y emotivos: la subjetividad como recurso indispensable.

Decisión se entiende como autonomía, es decir, como la capacidad libre de un grupo social para optar entre diversas alternativas. Por supuesto que relativiza el término libertad, que no debe entenderse en términos absolutos que merece discusión aparte.

Los aspectos que en el esquema caen en los rubros de cultura autónoma y cultura apropiada, conforman un ámbito cualitativamente diferente de los que corresponde a cultura enajenada y a la cultura impuesta. La diferencia radica en que los primeros quedan bajo control cultural de la sociedad, si bien en uno de ellos (la cultura apropiada) se utilizan recursos ajenos. Cultura autónoma y cultura apropiada integran lo que se llama cultura propia.

Así planteado en el nivel político, plantear la propuesta del etnodesarrollo, implica fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión.

Para Bonfil resulta claro que cualquier proyecto de etnodesarrollo consistirá en una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como sobre recursos ajenos de los que pueda apropiarse. Y, consecuentemente, el etnodesarrollo se traducirá en la reducción de los componentes enajenados e impuestos dentro de la totalidad cultural.

De lo anterior se desprenden dos líneas de acción principales: aumentar la capacidad de decisión, recuperando recursos hoy enajenados (la tierra, el conocimiento de la historia, las

tecnologías desplazadas) y fortaleciendo las formas de organización que permiten el ejercicio del control cultural y que inciden en un enriquecimiento de la cultura autónoma. En una segunda línea de acción, el objetivo sería aumentar la disponibilidad de recursos ajenos susceptibles de quedar bajo control social del grupo: nuevas tecnologías, habilidades y conocimientos, formas de organización para la producción y la administración, etcétera. Se trata entonces de ampliar el sector de la cultura apropiada. En este último proceso resulta indispensable alcanzar una adecuación real entre los contenidos de la cultura autónoma y los nuevos recursos que se proponen para enriquecer la cultura apropiada, porque sólo de esa manera se puede garantizar el efectivo control de éstos por el grupo social.

El control puede ser total o parcial, directo o indirecto, absoluto o relativo, en referencia a cualquier acción cultural.

Lo que importa es recalcar que las relaciones entre estos ámbitos de la cultura son, en última instancia, relaciones sociales; no cualquier tipo de relaciones sociales, sino específicamente relaciones de poder. En ese sentido, para Bonfil,⁹⁸ el etnodesarrollo consiste en un cambio de la correlación de las fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza —hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural— a favor de los grupos sociales que pugnan por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades). La inversión del actual proceso cultural culminará con la inversión, o al menos el equilibrio, de las fuerzas políticas que están en oposición: por una parte, los grupos con su cultura propia; por la otra los que tienden a enajenar esa cultura y a imponer una diferente. En ese sentido nuevamente se plantea la cuestión del etnocidio.⁹⁹

⁹⁸ *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José, Costa Rica, Flacso/Unesco, 1982.

⁹⁹ Para determinar los aportes bonfilianos además de la obra de la cita anterior, puede consultarse: "El concepto de indio en América: una categoría colonial", *Anales de antropología*, México, 1971, vol. IX; *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981; *México profundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

A propósito de las propuestas en torno al "Indigenismo y el etnodesarrollo", Enrique Valencia estima que la programática se inserta en la:

Recuperación de los bienes por el proceso social de las comunidades (tierras, aguas, creencias, costumbres, tecnologías, etcétera); el fortalecimiento o creación de formas organizativas que posibiliten el control cultural y permitan el ejercicio de su soberanía; por el enriquecimiento de una cultura autónoma. La provisión y aumento de recursos ajenos que puedan incorporarse al control social del grupo y tiendan a ampliar la cultura propia (habilidades, tecnologías, conocimientos, etcétera, vigentes en la cultura nacional y universal). La capacitación del núcleo dirigente, tanto en el terreno político como en el cultural y económico. La reivindicación de la lengua autóctona como medio de comunicación legítimo y la posibilidad de su utilización y su ejercicio real en situaciones interétnicas. La recuperación y preservación de la memoria histórica étnica y la reconstitución del grupo étnico, superando la fragmentación política-administrativa dedicada a la dominación social.¹⁰⁰

Además de las propuestas de la reunión FLACSO/UNESCO, Héctor Díaz Polanco, al abordar la cuestión étnica nacional desde una perspectiva que viene trabajando desde hace mucho tiempo, plantea la cuestión de la autonomía de los pueblos indios como una demanda "madre", cuyos postulados en breve síntesis son: que el régimen de autonomía no es una fórmula mágica ni promesa de privilegio para unos en perjuicio de otros que es tan sólo la solución que una sociedad puede adoptar en un momento de su desarrollo concreto, para resolver el conflicto étnico-nacional. La autonomía en sí misma se refiere a un régimen especial, que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos. La autonomía, vista de esta manera, sintetiza y articula políticamente el conjunto de reivindicaciones que plantean los grupos étnicos. En tal virtud puede decirse que la

¹⁰⁰ Valencia, Enrique, "Indigenismo y etnodesarrollo", *Anuario del Instituto Indigenista Interamericano*, México, 1984, p. 41.

autonomía es la "demanda madre" de esos conglomerados. Sus rasgos específicos estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto que ésta será el sujeto social; y de otra, por el carácter socio-político del régimen estatal nacional en que cobrará existencia institucional y práctica. En suma, el grado de autogobierno en su despliegue concreto, dependerá en gran medida de la orientación política del sistema democrático vigente. La autonomía es, pues, un régimen socio-político que será tan efectivo en la medida en que se desarrolle como un medio socio político democrático. La autonomía de los pueblos indios para Díaz Polanco es, entonces, la expresión de la democracia en lo que se refiere a grupos socio culturales particulares; en consecuencia no es en sí misma una solución, ni puede desarrollarse en el marco de una sociedad nacional en que no tiene efecto la vida democrática.

De hecho, la autonomía es una respuesta particular en el marco del proceso democrático, de tal manera que no es una piedra filosofal. En ese sentido, sólo en las sociedades en donde ha surgido y se ha desarrollado un proceso democrático las regiones autonómicas han funcionado. Y allí en donde la sociedad nacional ha experimentado un proceso antidemocrático o de reversión democrática, el régimen autonómico se ha malogrado o no ha funcionado. El caso más evidente es el de la Costa Atlántica de Nicaragua, donde el régimen de autonomía que significaba grandes promesas, prácticamente se ha estancado.

Díaz Polanco apunta que en la actualidad y en el seno del movimiento indígena, se pueden advertir dos tendencias. La primer tendencia, que ve la autonomía como un sistema de ensimismamiento, es decir, la idea de que la autonomía implica una especie de ir hacia dentro y de cortar las relaciones con la sociedad, acompañada de una visión en que la autonomía es sólo un componente de una larga lista de reivindicaciones globales y del manejo propio del asunto. Desde esta perspectiva la autonomía tiene un significado y un contenido vagos y, paradójicamente, es al mismo tiempo demasiado particular, en la medida en que sólo se toma como una demanda más en el listado de demandas. La segunda perspectiva plantea que

la autonomía no es una demanda más, sino que es la demanda madre que da articulación, significado y sentido a todas las demás demandas.

Esta perspectiva resulta más política y en ella el régimen de autonomía aparece como un régimen global que se expresa como autogobierno, lo cual implica cierta reestructuración de la sociedad nacional, la reorganización del estado y una revisión del planteamiento de las relaciones entre sociedad nacional y los grupos étnicos. Lamentablemente, asegura Díaz Polanco,¹⁰¹ la dominante es la primera tendencia y los resultados de la realización de los procesos autonómicos va a depender de la continuidad del proceso de fortalecimiento del movimiento indio frente a los proyectos neoliberales.¹⁰²

En conclusión, el proceso autonómico para Díaz Polanco tiene tres puntos básicos:

1) Resulta de un pacto entre la sociedad nacional (cuya representación asume el Estado-nación) y los grupos socioculturales (nacionalidades, pueblos, regiones, comunidades) que reclaman el reconocimiento de sus particulares derechos históricos. Pero la autonomía no es el fruto, por decirlo así, de un acto único. Este acuerdo se construye a lo largo de un proceso que permite a las partes definir los principios básicos o requisitos que sustentan y acotan el régimen de autonomía, haciéndolo compatible con la organización socio política del país.

¹⁰¹ Los planteamientos de Díaz Polanco fueron recogidos con base en entrevistas. Véase Ordóñez Mazariegos, Carlos, "La cuestión étnico nacional en la propuesta de Héctor Díaz Polanco", Dossier que contiene las memorias del XII World Congress of Sociology, Bielefeld, Alemania del 18 al 23 de julio de 1994. *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma del Estado de México*, México, junio de 1994, pp. 227-237. Entrevista a Héctor Díaz Polanco y Gilberto López Rivas, "Nicaragua: el problema étnico-nacional", *Pensamiento propio*, Managua, 21 de marzo de 1985.

¹⁰² Sobre la propuesta autonómica de Díaz Polanco, puede consultarse: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991; *La cuestión étnico nacional*, México, Ed. Fontamara, 1988; "Autonomía y autodeterminación", *Revista del Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigaciones para la Paz*, Guatemala, año 2, enero-junio de 1991; "Derechos indígenas y autonomía", *Crítica Jurídica*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, núm. 11, 1992.

2) El proceso autonómico, pues, tiene lugar durante un lapso relativamente prolongado, que por lo común abraza varios años. Desde luego este período varía de un país a otro, de acuerdo con sus tradiciones políticas y democráticas, las características de la población étnico-nacional a la que se busca reconocer el derecho de autonomía, la diversidad de intereses nacionales a considerar y la complejidad de los problemas técnicos y prácticos que deben resolverse. En rigor, el proceso autonómico no concluye con el establecimiento legal de los gobiernos autónomos, sino que se prolonga durante su fase de consolidación y ajuste en el marco de la estructura política administrativa.

3) Se requiere cubrir ciertos requisitos que resultan pasos previos a la aprobación del régimen de autonomía por los órganos legislativos de los respectivos países. Con ello se logra que las poblaciones se identifiquen con su correspondiente sistema de autonomía, considerándolo no una mera concesión sino una conquista. Esto es, el fruto de un tratado entre partes iguales y libres. Este es un punto fundamental: la autonomía no puede ser el producto de una decisión unilateral o de una imposición, especialmente por parte de los gobiernos. En la comunidad internacional los arreglos autonómicos quedan dentro de lo que se ha dado en llamar "acuerdos constructivos" entre los Estados y los grupos étnicos nacionales. La participación activa y decisoria de los pueblos, como parte libre en los pactos que resultan, es primordial. Díaz Polanco informa que el relator especial nombrado en 1989 por el Consejo Económico y Social de la ONU para realizar un estudio sobre estos temas, incluye dentro de los acuerdos constructivos las "disposiciones legislativas específicas que regulen aspectos más generales de la vida de los indígenas, tales como el establecimiento de instituciones con contenido de gobierno propio o autónomo, a condición de que haya habido una participación significativa de la parte indígena en el proceso legislativo y una aceptación explícita tanto del proceso conducente al arreglo como de sus resultados".¹⁰³

¹⁰³ Díaz Polanco, Héctor, "La experiencia autonómica: problemas y perspectivas", ponencia presentada en el Seminario sobre "Autonomía", coordinado por

Luis Villoro, conocido analista de las políticas indigenistas, al referirse al tema de la autonomía, parte de la premisa de que el Estado moderno nace con una tensión interna entre el poder central, que intenta imponer la unidad, y los pueblos diversos que componen una realidad social heterogénea y que el poder estatal ha tratado de eliminar de manera más o menos radical, pero siempre violenta: desde la exterminación de pueblos enteros (como en los Estados Unidos), su reducción en "reservaciones" o "guetos" (los judíos en Europa, los zulúes en Sudáfrica), o las deportaciones masivas (como en la Rusia de Stalin), hasta formas de violencia disfrazadas, como las políticas de integración forzada a la cultura nacional hegemónica, tal como suele practicarse en los países de América Latina. Para el caso guatemalteco, agregaríamos la implementación vía el proyecto militar de las denominadas "aldeas modelos" y el sistema de control paramilitar a cargo de las denominadas "patrullas de autodefensa civil".

Para Villoro el estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía de los individuos y de la represión de las comunidades o etnias a las que los individuos pertenecen.

Para el caso de los pueblos indios, y tomando en consideración el caso mexicano que ofrece diferencias con el guatemalteco, ve dos extremos: el primero, el reconocimiento de la soberanía política de los pueblos indios, lo que supone la disolución del Estado nacional; el segundo, la integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura nacional hegemónica. Aunque parezcan opuestas, ambas soluciones tienden al mismo resultado: la destrucción de las culturas minoritarias, la primera para dejarlas aisladas y sin defensa y la segunda, para desintegrarlas. La solución a su juicio no puede estar en ninguno de los dos extremos. La aceptación de la multiplicidad de los pueblos sin un núcleo de unidad, implica la destruc-

ción del Estado; la imposición de la unidad sin respeto a la diversidad conduce a un Estado opresivo. La solución sólo puede darse en una forma de síntesis entre unidad y diversidad. Entre la ruptura de la asociación política existente y su mantenimiento por coacción, cabe una tercera vía: la transformación de la asociación política, de ser obra de la imposición de una de las partes a ser resultado de un consenso entre sujetos autónomos.

Villoro propone que cualquier asociación, si es libremente concertada, supone el reconocimiento de los otros como sujetos, lo cual incluye:

1) Respeto a la vida del otro; 2) la aceptación de su autonomía en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección; 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada quien, de que los otros pueden guiar sus decisiones por los fines y valores que les son propios. 4) Por último, para que se den esas circunstancias, es necesario la ausencia de toda coacción entre las partes.¹⁰⁴

Como señalamos, el debate sobre estas cuestiones se inició en las Reuniones de Barbados y de UNESCO en San José, Costa Rica, en que uno de los ideólogos más importantes fue Rodolfo Stavenhagen, quien participó en las discusiones de la OIT en Ginebra. Allí propuso su aporte teórico sobre el etno-desarrollo, como un modelo posible de desarrollo alternativo, que surge de una crítica a las teorías del desarrollo económico, prácticamente hegemónicas en el mundo moderno. Y que son profundamente perversas cuando son aplicables en determinadas situaciones del tercer mundo, notoriamente en aquellas en las que se involucran los pueblos indígenas, como anota Cardoso de Oliveira.

Por lo tanto, si por estas situaciones no se aplican las teorías desarrollistas disponibles, se imponen modelos alternativos y, entre

104 Villoro, Luis, "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", *Nexos*, México, mayo de 1994, núm. 197, pp. 41-48.

ellos, surge el etnodesarrollo como aquel capaz de atender la especificidad de las situaciones interétnicas. Es de notarse que esas relaciones están marcadas por una evidente asimetría entre las etnias y la sociedad global envolvente, que mantiene con esas etnias relaciones de explotación económica y de dominación política.¹⁰⁵

Por otro lado, el modelo del Estado-nación, heredado de los revolucionarios franceses, ha entrado en una profunda e irreversible crisis y ha dejado de servir como *desideratum* de una organización política acorde con los tiempos que vivimos. De esa suerte, admitida la crisis del Estado-nación como modelo histórico de organización, los procesos autonómicos pueden ser una salida. Recordemos que los constituyentes italianos, al término de la Segunda Guerra Mundial, se inclinaron por la fórmula de las autonomías regionales o Estados regionales; recientemente en Bélgica y Portugal se ha planteado la cuestión a nivel constitucional y se viene desarrollado en otros países como España y Dinamarca. En América contamos con la experiencia fallida de Nicaragua y la débil experiencia panameña de los indios Kunas. Sin embargo, para el caso de América, habrá que atender las particularidades nacionales y fundamentalmente partir de una propuesta desde abajo, o sea, de los propios pueblos indios.¹⁰⁶

105 Cardoso de Oliveira, Roberto, "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo autocrítico", *América Indígena*, México, octubre-diciembre de 1990, vol. L, núm. 4., pp. 12-16.

106 A partir de la regulación constitucional de los derechos de los pueblos indios en Colombia, podemos extraer por ejemplo los planteamientos de los indígenas emberás, paez y cunas. Para los primeros "Eso (la autonomía) tiene que ver con la democracia, tiene que ver con el derecho de una etnia, de un pueblo, a decidir sobre su futuro, de acuerdo con sus ideas y necesidades [...] (la cultura nacional) es un concepto político para imponernos un proyecto de vida; modo de vida de ellos, que tiene a acabar con las diferencias culturales". Para los segundos: "Cuando nuestros cabildos exigen la autonomía están manifestando su deseo de no seguir siendo objetos, sino sujetos del proceso de transformación de su realidad. Y esto es así, porque quieren estar comprometidos con esos cambios y están dispuestos a correr con los riesgos que éstos les depare. Sin que los cabildos sean autónomos, no podemos participar como sujetos en los procesos de cambio social pues corremos el peligro de ser usados con otros fines". Para los terceros: "[...] precisamente los indígenas que hemos

Una comprensión más cabal de los aspectos y problemas que comprende la tesis autonómica requiere construir otros conceptos, tales como el de autodeterminación, territorialidad y tolerancia interna, y regular su configuración, tomando como base el marco del derecho internacional público moderno y llevándolo al derecho interno, o sea, al derecho constitucional y el derecho administrativo, que aún no tienen respuestas para estas cuestiones. Para Mesoamérica, el modelo decimonónico del Estado-nación respondió a las necesidades prácticas del colonialismo interno y la construcción del estado etnocrático.

Las recomendaciones de las Naciones Unidas en la Reunión de Nuuk, Groenlandia, en septiembre de 1991, reconocen que los pueblos indígenas históricamente se han autogobernado con sus propios lenguajes, tradiciones y culturas y que por lo tanto constituyen pueblos y sociedades diferentes, con derecho a la autodeterminación, lo cual incluye los derechos a la autonomía, al autogobierno y a la identidad propia. Ahora bien, los expertos reconocieron que los graves problemas que enfrentan los pueblos indígenas son específicos en cada país o región del mundo, por lo que no puede haber una sola y homogénea solución. Por lo tanto, en términos generales y tomando en cuenta esas especificidades, se adoptaron una serie de recomendaciones que, de acuerdo con el derecho internacional, se dieron sin menoscabo de los niveles mínimos establecidos por los instrumentos internacionales sobre derechos humanos.

La cita de la Reunión celebrada en Groenlandia nos obliga recordar que en la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación de los Pueblos Indígenas de las Américas, celebrada en Ginebra en 1977; los participantes indígenas que provenían de Argentina, Bolivia, Canadá, Chile, Costa Rica, Guatemala, Ecuador, México, Nica-

sufrido más por la falta de democracia, somos los que más sentimos y reivindicamos [...] En las comunidades indígenas encontrarán verdaderos ejemplos de igualdad y democracia". *Cuadernos sobre Derechos Humanos. Reflexión y Acción*, Bogotá, 1991, núm. 3, pp. 14 y 15 (Programa de Naciones Unidas para el desarrollo y Gobierno de Colombia).

ragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Estados Unidos y Venezuela, emitieron la declaración de principios por la defensa de las naciones y pueblos indígenas del Hemisferio Occidental, misma que fue adoptada por la Conferencia.

La importancia de esta declaración radica en que por primera vez el escenario de las Naciones Unidas fue testigo de los balbuceos de una demanda, que a partir de ese momento empezaría a tomar cuerpo hasta convertirse en la principal reivindicación del movimiento indígena contemporáneo: el derecho a la libre determinación. Con esta Conferencia se inaugura el arribo de las voces indias a la ONU, que desde esa oportunidad no se definen más como "minorías étnicas", ni plantean sus problemas desde la perspectiva del racismo y de la discriminación. Se llamaron a sí mismos pueblos y naciones invadidas y colonizadas y reclamaron ante la comunidad internacional la devolución de la libertad perdida, por lo que solicitaron ser atendidos por el Comité Especial de Naciones Unidas sobre Descolonización.

De esa suerte se inicia la gestión, aún no definida exactamente, de autodeterminación y reconocimiento de los pueblos indios, como Pueblos en los términos del primer y segundo artículos del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que apenas un año atrás, el 3 de enero de 1976, había entrado en vigor.

El movimiento indio continental ha celebrado una serie de reuniones muy importantes, en donde la cuestión autonómica se ha tratado: por ejemplo, en octubre de 1974 se realizó el Primer Parlamento Indio de América del Sur, en Asunción, Paraguay. En enero de 1977 se celebró el Primer Congreso Internacional Indígena de América Central. Del 27 de febrero al 3 de marzo de 1980 se realizó el Primer Congreso de los Movimientos Indios de América del Sur. En septiembre de 1988 se llevó a cabo en Santo Domingo, República Dominicana, el Primer Encuentro del Caribe Americano; en marzo de 1989, en Panamá, se realizó la Primera Asamblea del Congreso de Organizaciones Indígenas de Centroamérica, México y Panamá. Recientemente las Cumbres Indígenas de Chimaltenango, Guatemala y Oaxtepec, México, convocadas por la Premio Nobel,

Rigoberta Menchú Tum, han sido muy importantes; lo mismo puede decirse de las reuniones del Parlamento Indígena (senadores y diputados) de América Latina, que congrega a parlamentarios indígenas de los Estados-nacionales, desde Estados Unidos a la Argentina. Todas estas reuniones han sido muy importantes y han desembocado en la propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indios.

En cuanto a la autodeterminación y la autonomía, la Declaración CONIC-TEMOAYA, fruto del II Encuentro Continental de Naciones, Pueblos y Organizaciones Indígenas del Continente, celebrada en el Centro Ceremonial Otomí del Pueblo Ñahñu, Temoaya, Estado de México, en 1993, recoge el pensamiento del movimiento indio continental, cuando en sus resolutivos consideró:

Ratificamos el acuerdo de Quito (se refiere a la Declaración de Quito, con ocasión de los 500 años de resistencia indígena, negra y popular) de que nuestro principal objetivo de lucha es lograr la libre determinación de nuestros pueblos. Ratificamos asimismo, asumirmos como pueblos, como pueblos originarios, como primeros pobladores de este Continente. Reivindicamos nuestros derechos a ser reconocidos como pueblos por la comunidad internacional y en especial por la Organización de las Naciones Unidas [...] Este importante derecho ha tenido un interpretación limitada, tanto en el Convenio 169 de la OIT, así como también en el tratado internacional del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

La oposición de los Estados nacionales al reconocimiento de nuestros derechos tiene su origen principal en la propia conformación de los Estados Nación, por la naturaleza excluyente de nuestros pueblos. Es por eso que la lucha de los pueblos originarios de Abya Yala exige que canalicemos nuestra lucha para modificar las bases de los estados. La historia reciente nos ha enseñado que no basta que éstos se declaren "pluriculturales" o "pluriétnicos", porque esta declaratoria no modifica en nada. Es necesario acumular fuerza política y trabajar en alianzas con algunos sectores mestizos para lograr modificar el origen del estado, refundarlo otra vez; construir Estados multinacionales que reconozcan la coexistencia de múltiples pueblos bajo un mismo Estado. Este Estado deberá estar, entonces estructurado en consecuencia.

Trabajar hacia la construcción de Estados Multinacionales es uno de los objetivos de largo plazo a los que el CONIC se compromete.

Para poder lograrlo es necesario desde ahora erradicar, minar las bases colonialistas de los Estados Nacionales. Un objetivo a corto plazo es la cancelación definitiva de todo indigenismo. De los indigenismos de los estados, de las iglesias, de los partidos, de los organismos no gubernamentales (ONGs), de la sociedad no indígena. La cancelación de todo indigenismo es la primera condición de aceptación del derecho de autodeterminación de nuestros pueblos, significa el reconocimiento de nuestras autonomías y el ejercicio del autogobierno de nuestras regiones.

Las propuestas de la Declaración de Temoaya son congruentes con la Declaración de Quito; recordemos que en aquella ocasión se planteó que:

La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indios y/o indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo.

Así mismo la autonomía (o soberanía para el caso de los indios de Norteamérica) implica la defensa y conservación de la naturaleza, la Pachamama, de la Abya Yala, del equilibrio del ecosistema y la conservación de la vida.

Por otra parte, autonomía significa que los pueblos indios manejaremos nuestros propios asuntos, para lo cual constituiremos democráticamente nuestros propios gobiernos (auto-gobiernos).

En la propuesta de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, también se plantea la cuestión de la autonomía.

En torno a la propuesta de la Declaración conviene recordar que, durante el periodo de sesiones correspondiente al año de 1981, la Subcomisión para la prevención de la discriminación y protección de minorías de la Comisión de Derechos Humanos dependiente del ECOSOC, tomó la resolución de crear un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, a partir del 7 de mayo de 1982, en virtud de la resolución 1982/34. El Grupo de trabajo se reúne anualmente para velar por la promoción y protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de los pueblos indígenas.

Su preocupación central era preparar la Declaración Universal y durante los tres primeros años el grupo recabó información relativa a:

- 1) El derecho de las poblaciones indígenas a la vida, a la integración física y a la seguridad;
- 2) el derecho a la libre determinación, el derecho a desarrollar la cultura, las tradiciones, el idioma, y el modo de vida propios;
- 3) el derecho a la libertad de religión y de prácticas religiosas tradicionales;
- 4) el derecho a la tierra y a los recursos naturales;
- 5) los derechos civiles y políticos;
- 6) derecho a la educación, y
- 7) otros derechos.

Desde 1988 los relatores especiales del Grupo de Trabajo han estudiado exhaustivamente a lo largo de las diferentes revisiones que ha tenido el Proyecto, temas que tienen que ver con los derechos colectivos étnicos y culturales: el derecho a la tierra y los recursos; los derechos económicos y sociales, incluido el mantenimiento de sus estructuras económicas y modo de vida tradicional; los derechos civiles y políticos, entre ellos el respeto a las leyes y costumbres indígenas, la participación en la toma de decisiones en todos los asuntos que afecten a su vida y su futuro y el derecho al uso y aplicación de su medicina tradicional. También se han analizado reclamos que tienen que ver con la creación de mecanismos políticos y jurídicos que garanticen los derechos intelectuales de los indígenas, la protección de sus tierras, de la explotación ecológica irracional de las mismas por parte de la sociedad no indígena y la resolución de los conflictos ocasionados por disputas entre los Estados y los pueblos indígenas.

El derecho a la libre determinación se anuncia en el artículo 3 de la primera parte. De la lectura se desprende que debe entenderse como libre determinación el derecho que tienen los indígenas para determinar libremente sus condiciones políticas, de desarrollo económico y cultural que más convengan a sus intereses.

Ahora bien, como forma concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, el Proyecto establece en su parte VII que los pueblos indígenas tienen derecho a la autonomía o el autogobierno, pero solo en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente favorable y el ingreso de personas que no son miembros, así como los medios para financiar estas funciones autónomas (artículo 31).

En ese sentido, y de acuerdo al espíritu contenido en el artículo anterior, los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual de mantener y desarrollar sus propias características e identidades, de tal manera que les permita identificarse como indígenas y ser reconocidos por el resto de la sociedad como tales. Esto incluye el derecho a ejercer como asunto interno y local la práctica y revitalización de sus tradiciones y costumbres culturales; el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas; a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; y a utilizar, revitalizar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literatura (artículos 12, 13 y 14).

En el artículo 3 el derecho a la libre determinación es entendido como la libertad para determinar las condiciones políticas y de desarrollo económico y cultural que más convengan a sus intereses.

En el artículo 4 se establece que aunque los pueblos indígenas tienen el derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, esto no impide que puedan, si así lo desean, participar plenamente en la vida política, económica, social y cultural del estado donde habiten.

En el artículo 5 se establece el derecho que tiene toda persona indígena a una nacionalidad.

La parte II de la Declaración (artículo 6 al 11) abunda sobre los derechos colectivos e individuales y la protección de los pueblos indios frente al genocidio y el etnocidio.

Los artículos 19 y 20 son importantes en la medida que regulan el derecho de los indígenas a participar plenamente en todos los niveles de gobierno, mediante representantes elegidos por ellos mismos, de conformidad con sus propios procedimientos. También reconocer el derecho de participar en la elaboración de medidas legislativas y administrativas que afecten sus derechos, vidas y destinos.

La autonomía y el autogobierno como formas concretas de ejercicio del derecho de libre determinación, establecidos en la última versión del proyecto, no significa de ninguna manera que se proponga la creación de reservaciones para "asegurar" a los pueblos indígenas; tampoco plantea la creación de Estados propios o el establecimiento de un régimen racista; no establece la fragmentación indígena o nacional ni propicia el separatismo o la desintegración de los Estados nacionales.

Plantea una nueva visión del estado contemporáneo que armoniza los diferentes aspectos y sectores de una verdadera sociedad pluricultural y pluriétnica, donde la unidad está basada en la diversidad cultural y no en la integración y asimilación de los diferentes sectores de la sociedad que la forman.

En este sentido se propone que aunque los pueblos indígenas tienen el derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales así como sus sistemas jurídicos, esto no impide que mantengan a la vez sus derechos a participar plenamente en la vida política, económica, social y cultural del Estado (artículo 4).

La Declaración considera como un asunto autónómico interno el derecho que tienen los pueblos indígenas a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas, sin que esto menoscabe el derecho que tienen para acceder a todos los demás medios de información no indígena (artículo 17).

La autonomía y el gobierno interno no menoscaban, por otra parte el derecho de disfrutar de la nacionalidad del país en que viven. De igual forma, la ciudadanía indígena interna no menoscaba el derecho que tienen para obtener la ciudadanía

del Estado donde habitan (artículos 5 y 32). Tampoco les impide y les limita el derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en la legislación nacional; ni les niega el derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones de sanidad y los servicios médicos que proporciona el Estado (artículo 18 y 24).

Se regulan expresamente el ejercicio de la autonomía interna y del autogobierno, que no coartan la libre participación en la construcción del Estado nacional pluricultural y pluriétnico. Por el contrario, la refuerzan al garantizar el uso de sus propios procedimientos e instituciones de adopción de decisiones, lo cual les permite elegir a sus propios representantes para ejercer el derecho de participación plena en todos los asuntos administrativos y legislativos que les afecten (artículos 19 y 20). Además establece la obligación que tiene el Estado para garantizar su participación en la elaboración de programas que mejoren sus condiciones económicas y sociales, incluido el empleo, capacitación y perfeccionamiento profesional, vivienda, salud y seguridad social (artículos 22 y 23).

La última versión del texto, en sus artículos 25, 26, 27, 28, 29 y 30 del apartado IV, recoge los principios ya aceptados internacionalmente en el Convenio 169 de la OIT. Pero los artículos analizados son los que tienen relación con el tema de la autonomía y el autogobierno.

Lo importante de la Declaración es que ha sido elaborada por los propios pueblos indígenas y constituye una aportación considerable a la temática. Sin embargo, es fácil advertir que por ahora el mundo académico de nuestras facultades de derecho y ciencias sociales y políticas, permanece ajeno y desconocedor del desarrollo socio-político y jurídico que los propios pueblos indios vienen construyendo. Quizás en ese sentido las únicas excepciones son las acciones de algunos antropólogos que se inauguraron justamente con el Grupo Barbados y que fueron rechazadas prejuiciosamente en el mundo académico, debido a los planteamientos de un reduccionismo economicista, culturalista y etnicista, fruto de nuestra mentalidad colonizadora.

La idea de los pueblos indios de autonomías y autogobier-
nos internos constituye una respuesta seria, si pretendemos
construir un nuevo modelo de Estado a finales del siglo XX.
Las experiencias actuales constituyen un signo. Quizás esto
nos permita entender Chiapas, Guatemala, la guerra de "Pe-
rú y Ecuador" en 1994 y 1995, respectivamente.¹⁰⁷

5. *La relación etnia-clase y la cuestión étnico nacional:
análisis del fenómeno en términos reales*

Esteva Fabregat señala que etnia:

[...] es una distinción por medio de la cual se clasifican entidades
diferentes de la realidad social y de las relaciones sociales. En estos
términos, las sociedades complejas reúnen en una misma entidad
étnica a diferentes clases sociales, mientras que en una misma clase
social reúnen a diferentes entidades étnicas. El fenómeno de la et-
nicidad es así independiente del otro. Pero en una sociedad comple-
ja ambos son aspectos de una misma realidad total

y agrega que:

en ese marco la etnicidad propia se ve obligada a actuar intencio-
nalmente frente a la otra, exhibiendo símbolos étnicos reconocidos,
como puede serlo el lenguaje, una costumbre folklórica que dife-
rencia de manera ostensible el ego frente a su interlocutor étnico,

107 Para un estudio de la Declaración véase Burguette Cal y Mayor, Aracely y Margarito Ruiz, "Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indios", en Ordóñez Cifuentes, José (coord.), *Derechos indígenas en la actualidad*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1994, pp. 117-160. Margadant, Guillermo F., "En camino hacia la Declaración Universal de los Derechos Indígenas", *Crítica Jurídica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, núm. 11; Rocha, Mónica, *The Emergent Status of Indigenous Peoples under International Law* (tesis de maestría), Gran Bretaña, University of Essex, 1994. Nigel, Rodley, *Conceptual Problems in the Protection of Minorities*, Internacional Legal Developments, Human Rights Centre, University of Essex; Iturralde, Diego, "Los pueblos indígenas y sus derechos en América Latina", *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, San José, Costa Rica, vol. 15, 1992; Hurst, Hannun, "New Developments in Indigenous Rights", *Virginia Journal of International Law*, vol. 28:585, 1988.

o cualquier expresión políticamente militante. El historicismo producirá una imagen del yo propio en términos de una etnovisión que supone, por inferencia, determinadas relaciones con el otro. De esta manera la imagen que cada grupo étnico tiene del otro es una clase de información que sirve para orientar la información entre ambos.¹⁰⁸

Héctor Díaz Polanco advierte cuatro posturas sobre la relación etnia, clase y cuestión nacional en el contexto actual de América Latina:

1) La que se niega a reconocer lo étnico como un fenómeno relevante. Sea porque se considera como un asunto de poca importancia desde el punto de vista social o político; sea porque se considera como un asunto de poca importancia (secundario y/o transitorio); sea porque de plano se sostiene que lo étnico sencillamente no opera como una fuerza socio-política que deba ser tomada en cuenta, proponiéndose el análisis y la acción basados exclusivamente en la perspectiva de las clases sociales. En esta postura, con independencia de la mayor o menor rigidez de las proposiciones o de los argumentos que se esgrimen, el resultado es una "sustitución" de la etnia por la clase.

2) El enfoque que en más de un sentido invierte la propuesta anterior sostiene que el fenómeno étnico no sólo es irreductible a la problemática clasista, sino además que el análisis de las clases es irrelevante e inoperante para el entendimiento del primero. Tal punto de vista se sustenta en la tesis de que el fenómeno étnico es, en esencia, independiente de la estructura de clases de la sociedad. Regularmente detrás de esta posición está la idea de que lo étnico corresponde a una esfera específica y particular, que no es impactada por la dinámica estructural (clasista) de la sociedad. En favor de tal punto de vista se argumenta con frecuencia que lo "étnico" es incluso "anterior" a la aparición de clases.

3) El tercer enfoque no reduce la clase a la etnia (ni vice-versa), pero tampoco busca vincularlas en un análisis estructural y totalizador, en el que queden precisados los niveles de

108 Fabregat, *op. cit.*, pp. 88 y 44, respectivamente.

relación y especificidad de ambos fenómenos. Se postula que se trata de un fenómeno de naturaleza distinta, pero que, al atravesar por procesos adecuados, uno tiende a convertirse en el otro, y a transformarse evolutivamente. En este sentido lo "étnico" debe evolucionar hacia lo "clasista", y lo clasista prefigura aquello en que deberá convertirse lo étnico. En términos generales este enfoque corresponde a la visión burguesa, que observa el fenómeno étnico como una fase (regularmente identificada con la noción de etapa de "atraso") que en el curso del desarrollo capitalista será finalmente superada. En versiones latinoamericanas más recientes y más elaboradas de este enfoque, al proceso de conversión indicado se le denomina "integración".

4) La cuarta posición puede ser considerada, por sus efectos o conclusiones finales, como una variante de la clasificada aquí en segundo lugar. Sin embargo, reviste la mayor importancia, puesto que su itinerario es diferente y más elaborado. Se comienza postulando que etnia y clase "no son del mismo orden", en lo que coincide aparentemente la tercera posición de esta clasificación. Pero de este principio se deduce que, justamente por tratarse de fenómenos de "orden" diferente, no sólo no puede reducirse lo étnico a lo clasista sino que, además, no se debe esperar (como plantea el indigenismo por ejemplo) que de la condición étnica se pasará simplemente a la de clase, puesto que lo étnico no es más que una etapa provisional. Este planteamiento, al decir de Díaz Polanco, constituye sin duda un apreciable avance para el análisis.¹⁰⁹

Si aplicamos el esquema que nos brinda Díaz Polanco a la sociedad guatemalteca actual, encontramos que los actores indígenas con presencia pública en el país constituyen dos grupos básicos, según el discurso que manejan: aquellos que en lo fundamental plantean demandas en cuanto organizaciones populares, y aquellos cuyos planteamientos se generan a partir de su visión de la sociedad como pueblos mayas. Los primeros son más conocidos por su protagonismo dentro del movimiento popular y su enfrentamiento a las fuerzas de seguridad.

¹⁰⁹ Díaz Polanco, *op. cit.*, pp. 16-19.

Veamos esquemáticamente, a partir de la investigación realizada por FLACSO, Guatemala, una caracterización de lo expuesto.

El equipo de FLACSO es consciente de que la investigación trató de describir una problemática amplia, compleja, diversa y cambiante, que se refleja en el discurso de las organizaciones con vida pública y que a partir de los años setenta experimenta un proceso de revitalización étnica (lo explicaremos en otro momento), una vez agotados los espacios internos y la derrota de la primera experiencia guerrillera de 1970. En el análisis se estima que la movilización indígena y sus demandas actuales ya estaba presente en sus líneas básicas, incluso antes de los setenta, y se cita como ejemplo al Comité de Unidad Campesina (anexamos sus demandas). Por otro lado, señala que los maestros indígenas, promotores sociales y profesionales medios, llegaron a configurar espacios desde los que ya se clamaba respeto a su cultura, a su ser como mayas y donde se concedía al idioma un papel central. Como en toda Latinoamérica, citando a Bonfil, se insiste en que: "los indios pasaron de la resistencia pasiva con que habían soportado la dominación durante varios siglos, a una resistencia activa en que lo nuevo es la forma de presencia política".

Quizás para entender el contexto actual sea conveniente releer las Declaraciones de Quito y de Xelajú en el marco de los "500 años de resistencia india, negra y popular" frente a la pretendida celebración del V Centenario del Descubrimiento de América.

De la investigación participativa realizada por FLACSO en Guatemala sobre la relación etnia-clase resaltan ciertas diferencias y coincidencias:

1) Que las diferencias entre los dos grupos de actores analizados se basan en última instancia en la forma de abordar la polémica de la relación entre etnia y clase. Esto nos va a remitir a cual de esas identidades es la más destacada para hacer llegar el discurso. Así los "mayas" hacen referencias a la identidad étnica, es decir hablan como mayas, por encima de las diferencias internas que pueden haber en el grupo. Mientras que los grupos populares se basan en el principio de la identidad de clase: son campesinos pertenecientes a otros sec-

tores populares que, al demandar sus derechos, han sido objeto de represión.

2) Estas diferencias en relación al énfasis dado a la identidad de clase de etnia se reflejarán en varios aspectos. El más importante quizás es que los "mayas", al hacer referencia a un elemento estructural histórico en la conformación social guatemalteca, manejan un discurso que supera las coyunturas recientes. Por ello sus planteamientos y demandas son tan válidas actualmente, como lo hubieran sido hace 20 años o puede ser dentro de otros veinte. Conciben al campesino y al maya como sujetos activos de un presente marcado por la crisis y la violencia, por lo que sus planteamientos y demandas tienen referentes cotidianos actuales.

3) Como organizaciones de campesinos que son, los grupos populares plantean la realidad de un esquema simple, que tiene la gran ventaja de llegar fácilmente a quienes va dirigido. Pero dada su inmersión en la línea política que entronca con la izquierda latinoamericana de los años setenta, usan un esquema a veces ya manido, a juicio de los investigadores de FLACSO. Los "mayas" hacen de la creación y difusión de su discurso una de las principales herramientas de lucha, de ahí que normalmente sea muy cuidadoso.

4) Las distintas concepciones de identidad se reflejan también en la idea que se tenga de los derechos a que aspiran. Para los mayas, como pueblos colonizados, han de alcanzar unos derechos fundamentales, culturales y políticos. Para los grupos populares, como explotados económicamente y discriminados étnicamente, se aspira a disfrutar no sólo de derechos culturales, sino sobre todo de los socioeconómicos. En la situación actual de Guatemala la primera lucha es por el respeto al derecho a la vida. De esta manera, de las demandas concretas que Bonfil considera para el movimiento indio en Latinoamérica, los mayas enfatizan dos: el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural, y la igualdad de derechos frente al Estado. Los grupos populares centran sus demandas en la defensa y recuperación de la tierra, y denuncian la represión y la violencia.

5) Estas diferentes demandas conllevan otro aspecto político de gran importancia: la alianza con otros sectores sociales y fuerzas políticas, y la forma en que se definen frente al estado guatemalteco. Así, los populares se consideran económicamente explotados y por ello forman parte del movimiento popular, con quien comparten muchas de sus demandas y al cual, además, permean con las propias. Por otro lado, al manejar un discurso políticamente de izquierda, el ejército asume que son parte de la insurgencia y así pretende legitimar la represión. En cambio los "mayas" se consideran portavoces de un pueblo colonizado y que sus demandas, además de no ser las mismas, han sido históricamente falseadas por el movimiento popular en pro de intereses políticos.

6) En el desarrollo político actual y por su forma de concebir a los actores, las organizaciones populares han estado, desde el inicio, en el núcleo de esas fuerzas que han ido abriendo la brecha de la democracia, y a las que los mayas han terminado sumándose, en pro de la defensa de sus intereses.

7) Por otro lado, la polémica surgida por la difusión de sus aspiraciones de autonomía, ha levantado suficientes reacciones contrarias que permiten suponer que se está llegando al límite de la estrategia de no enfrentamiento con el estado "criollo". Lo sucedido con el Convenio 169 de OIT puede ser una muestra de que si las "instituciones mayas" quieren defender sus derechos, van a tener que "pelear" más directamente de lo que se quisiera.

Aparte de sus diferencias, "populares" y "mayas" tienen puntos en común que hay que tener en cuenta:

1) Son organizaciones e instituciones que en principio no plantean un proyecto político global, sino la resolución de problemas concretos que les afectan, y que la coyuntura histórica les ha convertido en actores políticos de primer orden. En el caso de los populares, a partir de las demandas sobre derechos humanos y justicia social, va formando parte de un bloque que configura todo un modo de entender la sociedad y la democracia. Mientras que los "mayas", desde su propia experiencia y desarrollo, van pasando de la denuncia de los problemas culturales a la formulación de un proyecto de Estado.

2) En cuanto a las demandas que plantean, sin duda la más importante es el reclamo común a que termine la forma de hacer política, sin que se les tenga en cuenta como sujetos activos de su propio destino.

3) Apoyando esta idea, las exigencias concretas de ambos actores, pese a ser diferentes, coinciden en cuestionar la democracia tal y como funciona hoy en el país, lo que les dota de un importante valor creativo.

4) Pero este cuestionamiento no implica, en lo absoluto, romper con la legalidad existente, sino precisamente llevarla hasta el final. Como hemos visto a lo largo del discurso de la organizaciones que representan ambos actores, hasta ahora y en ningún momento se propone salir del marco actual del estado guatemalteco y, por el contrario, la experiencia pasada les hace insistir en la necesidad de la paz. Esto es muy importante y ha de quedar muy claro, en un momento en el que la presencia que están alcanzando los indígenas en la sociedad guatemalteca, es utilizada para levantar de nuevo el miedo de la "guerra india".

5) Ambos grupos parten de que su base es fundamentalmente indígena y por lo tanto se consideran depositarios de una cosmovisión maya, lo que permite entender las continuas referencias que se dan por ambas partes al *Pop Wuj*, que son algo más que banderas de identificación: es el lugar donde está plasmado el saber ancestral que les guía y diferencia.

6) La importancia concedida a la familia, al conjunto del hogar y en especial a los hijos, está presente en el discurso.¹¹⁰

Marie Chantal Barre estima que las diferentes tendencias del proceso organizador de los indígenas guatemaltecos, en los últimos años, se dan de conformidad con el siguiente esquema:

110 Las investigaciones de FLACSO-Guatemala constituyen excelentes trabajos de campo y de recopilación documental. Además de *Quebrando el Silencio* es importante consultar a Solares, Jorge *et al.*, *Estado y nación*, Guatemala, FLACSO, 1993, que es un texto producto de cuatro seminarios realizados por FLACSO de 1988 a 1990, congregaciones multiétnicas que figuran como acontecimientos pioneros en Guatemala y pensamos de América.

a) Una parte está convencida de que es necesaria la lucha armada para lograr un cambio en la sociedad y por lo tanto, continúa subordinada a las organizaciones político-militares.

b) Otros prefieren integrarse a las organizaciones sindicales, políticas, religiosas, etcétera, inscritas dentro de la lucha legal.

c) Algunos grupos son partidarios moderados o más radicales de un movimiento indígena autónomo. Pero dicho movimiento puede revestir características muy distintas: puede ser únicamente local o dedicarse a proyectos de desarrollo económico y culturales comunitarios, o tratar de extender hacia otras regiones. Puede ser moderado en su ideología y abierto a las alianzas con los ladinos: pero también puede radicalizarse y defender una posición de rechazo total a la civilización occidental (estos sectores indigenistas son, en general, minoritarios pero existen).

d) Finalmente, el movimiento indígena guatemalteco adquirió una nueva dimensión con los desplazamientos masivos de población debido a la lucha contrainsurgente. Estos individuos totalmente desprotegidos, con frecuencia deben apoyarse en las solidaridades étnicas y comunitarias, y organizarse espontáneamente para lograr fines precisos y urgentes, con el propósito de sobrevivir en las afueras de la capital, o en otras ciudades, e incluso en otras regiones donde se han refugiado.

e) Ciertas organizaciones, sin ser indígenas, tienen una mayoría de bases indígenas: es el caso del GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), el cual reagrupa familiares de desaparecidos, lo que muestra hasta qué punto los grupos étnicos de Guatemala han sufrido por el conflicto interno que desgarró al país.

El movimiento insurgente guatemalteco, iniciado en 1962 y derrotado en su primera experiencia en 1970, resurge en dos de sus nuevas expresiones: El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas consideran como uno de sus objetivos fundamentales "la incorporación de los indígenas a la guerra popular".¹¹¹

¹¹¹ Gutiérrez, Luisa y Esteban Ríos, *Cuadernos Políticos*, México, núm. 29, julio-septiembre, 1981, pp. 93-104.

En el ámbito universitario, también en 1970, se suscita un intenso debate político académico, centrado en la "cuestión indígena". Se plantean posiciones opuestas, que encabezan Severo Martínez Peláez, el cual considera lo étnico como un obstáculo para la lucha de clases, Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert, para quienes la lucha de clases en Guatemala se materializa en el enfrentamiento étnico. A esta polémica se suman otros científicos sociales.

Rodolfo Stavenhagen, a propósito de los términos de la discusión "etnia-clase" hace observaciones que nos parecen pertinentes:

1) Que las culturas humanas tienen una dinámica propia que rebasa ampliamente las estructuras económicas con las cuales pueden estar asociadas en distintas épocas de evolución. La cultura, en sentido lato, proporciona identidad y distinción a un grupo humano y fortalece los lazos sociales. La cultura se aprende en el regazo materno (no por casualidad se habla de lengua materna), se trasmite de generación en generación en los primeros años de la vida del individuo (mucho antes de que el niño ingrese a la escuela). Desde luego es necesario reconocer que hay elementos culturales vinculados a la posición de clase del trabajador y de su familia (se habla de cultura campesina o cultura obrera con trazos universales), pero también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Este es el caso de las culturas étnicas y de las culturas nacionales.

2) Que es cierto que muchos de estos elementos culturales han estado asociados a la estructura económica del modo de producción pre-capitalista y al colonialismo interno, pero no necesariamente están determinados por éstas.

3) Que enfatizar la clase y descuidar la cultura es tan unilateral como enfatizar la cultura y descuidar la clase. La toma de conciencia clasista y la toma de conciencia étnica son dos procesos paralelos y ligados entre sí dialécticamente; es decir, se influyen recíprocamente. Ilustra con el caso de México, en que la situación actual de un país subdesarrollado y dependiente, en que la penetración plena de las relaciones capitalistas de producción en las comunidades indígenas y la virtual

descomposición de éstas como tales, no ha acelerado el proceso de proletarización sino más bien el de lumpenproletarización y marginalización de las masas indígenas. Si a ello se agrega la desculturización (es decir, la progresiva desaparición de las culturas indígenas), México tendrá en pocos años una masa de población sin raíces de clase, sin raíces comunitarias y sin raíces culturales de ninguna especie. Una situación de este tipo sólo beneficiara a las fuerzas más retrógradas y antinacionales. Las observaciones de Stavenhagen en lo general son también válidas para la sociedad guatemalteca.¹¹²

4) Stavenhagen, en otra publicación, insiste en que la forma en que las sociedades pluriétnicas o multinacionales se enfrentan a la cuestión del pluralismo étnico se ha convertido en uno de los asuntos políticos más importantes en numerosos estados modernos en la actualidad:

Todo Estado pluriétnico o multinacional —señala— es el resultado de procesos históricos y estructuras económicas y políticas específicas; por lo tanto, resulta difícil generalizar sobre estos fenómenos. Pero, justamente, debido a los procesos históricos y a la política y la lucha por el poder, las distintas etnias o naciones que conviven dentro de una estructura estatal determinada, suelen estar colocadas en un sistema jerárquico de estratificación. En otras palabras los grupos étnicos se relacionan entre sí en forma asimétrica, de acuerdo a su magnitud de riqueza, poder o status; y es un hecho que en la mayoría de los países las comunidades étnicas pueden clasificarse de acuerdo con una serie de índices posibles y, especialmente, de acuerdo con su relación con el Estado.¹¹³

Esa relación con el Estado va ha denominarla etnocrática, en la medida en que es una situación común dentro de los estados pluriétnicos, en los que un grupo étnico dominante (ya sea como mayoría o como minoría numérica) concentra el poder y, con frecuencia, también la riqueza de los recursos para su exclusivo beneficio, al tiempo que procura —y muchas veces consigue— mantener a los otros grupos étnicos en una

112 Stavenhagen, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

113 Stavenhagen, Rodolfo, "Comunidades étnicas y estados modernos", *América Indígena*, México, 1989, vol. XLIX, p. 11.

situación marginal o subordinada. La etnia dominante tiene y conserva privilegios particulares, mientras que las etnias subordinadas o se ajustan al modelo o desafían a través de una serie de estrategias posibles. Estas sociedades podrían denominarse "estados etnocráticos".¹¹⁴

Seguramente se dudará en el ámbito de la ciencia política la pertinencia de la caracterización de "Estados etnocráticos" formulada por Stavenhagen y parecerá para algunos dudosa. Sin embargo, y no obstante que nos adscribimos a la visión leninista, en la clasificación de tipo y forma de estado que Michele Mialle esquematiza, creemos que ella es razonable si advertimos que para el caso de México y Guatemala un análisis, a nivel de modo de producción y formación económico-social, no puede caracterizar plenamente a sus sociedades sin tomar en consideración la presencia pluriétnica.

Por otro lado es válido, según nuestra opinión, entender que la relación entre los estados etnocráticos en Latinoamérica y sus poblaciones indígenas, puede entenderse en términos del colonialismo interno, aceptando las proposiciones que González Casanova y Stavenhagen anunciaron desde 1964.¹¹⁵ También se ha utilizado este concepto para caracterizar la opresión de negros e hispanos en Estados Unidos de América y hasta la llamada franja céltica en Gran Bretaña.

Coincidimos, asimismo, en que este concepto constituye una herramienta útil para el análisis de las relaciones étnicas asimétricas, en una serie de estados poscoloniales del Tercer Mundo, en los que la explotación étnica, regional y de clase, están muy estrechamente ligadas dentro de un modelo persistente.

Lamentablemente, la ceguera de varios grupos de izquierda en América Latina estribaba, fundamentalmente, en considerar el problema de las clases sociales en nuestros países a la manera clásica, eurocéntrica, sin pensar en las posibles especifi-

114 Stavenhagen, *op. cit.*, *supra*, p. 12.

115 González Casanova, Pablo, *Colonialismo interno y desarrollo nacional*, Río de Janeiro, 1964; Stavenhagen, Rodolfo, *Clases, colonialismo y aculturación*, América Latina, Río de Janeiro, 1964.

ciudades y realidades sociales diferenciadas. Abordar el problema étnico-nacional, simplemente como un problema de clases sociales sin considerar su especificidad político-cultural y organizativa, constituye pues un reduccionismo economicista de la realidad, que en términos generales, y en Mesoamérica, se confrontó al principio con la experiencia de Nicaragua con el FSLN.¹¹⁶

¹¹⁶ Ortega Hegg, Manuel *et al.*, "El conflicto etnia-nación en Nicaragua", *Nueva Antropología*, México, año V, núm. 20, 1983, pp. 53-66.